ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

Rok XXI GRUDZIEŃ (12) 1969

186

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 45.—; półrocznie zł 90.—; rocznie zł 180.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, Al. Pokoju 5 PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 63.—; półrocznie zł 126.—; rocznie zł 252.—

Prenumerata przez wpłaty na konto BKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Cena zeszytu zł 15.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; Kraków: Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; Łódź: Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; Wrocław: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7000 + 350 + 100. Arkuszy druk. 9. Papier druk. sat. kl. V 61 × 68 70 g. Maszynopis otrzymano 17 listopada 1969 r. Druk ukończono w styczniu 1970 r. Zam. nr 472 17. XI. 1969 r. A-60

INDEKS 38420

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład nr 1, Kraków, Kazimierza W. 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XXI Nr 186 (12)
Grudzień 1969
Kraków

KARL RAHNER

TEOLOGIA A ANTROPOLOGIA

OD TŁUMACZA

Trwa dyskusja nad tym, jaką formę ma przybrać współczesna refleksja teologiczna. Jednym z ważniejszych wydarzeń posoborowej odnowy teologii było sympozjum zorganizowane w Kolegium św. Ksawerego w Chicago od 31 marca do 3 kwietnia 1966 roku. Brali w nim udział najwybitniejsi: m. in. de Lubac, Daniélou, Congar, Schillebeeckx, Metz i Rahner. Ten ostatni wygłosił odczyt, który właśnie udostępniamy czytelnikom „Znaku". Temat poruszony przez niego przewijał się właściwie przez wszystkie referaty — jak połączyć refleksję nad Bogiem z próbą głębszego zrozumienia człowieka. Można powiedzieć, że hasłem tego spotkania stało się powiedzenie znakomitego teologa żydowskiego A. J. Heschela: „Biblia jest w pierwszym rzędzie Boską wizją człowieka a nie ludzką wizją Boga".

Oznacza to głębsze zespolenie dwu rzeczywistości, z którymi zresztą zawsze teolog musiał się liczyć: Boga i człowieka. Zespolenie nie w sensie utożsamienia, lecz w sensie uwyraźnienia tych treści aktu wiary, przez które człowiek zwracając się do Boga pyta jednocześnie o sens swojej egzystencji (Schillebeeckx). Czytelnicy pamiętają może artykuł Y. Congara „Chrystus w ekonomii zbawienia" *z nru 161 „Znaku". Wprowadzone tam rozróżnienie aspektu ontologicznego (czym dana rzeczywistość jest) i ekonomicznego (co Bóg uczynił dla naszego zbawienia) są w gruncie rzeczy bardzo bliskie sposobowi myślenia Rahnera. Ten ostatni używa jednak innego języka filozoficznego — języka niemieckich fenomenologów*

i egzystencjalistów (Heidegger) i ta właśnie terminologia jest największą przeszkodą utrudniającą swobodny kontakt z tekstem nieprzyzwyczajonemu czytelnikowi polskiemu. Nie sposób wyjaśnić wszystkie terminy — spróbujmy jednak określić przynajmniej miejsce stylu myślenia Rahnera na mapie współczesnej filozofii.

A więc jest to refleksja krytyczna, która nie przechodzi do porządku dziennego nad „kopernikańskim przewrotem" Kanta, lecz zwraca uwagę na twórczą rolę podmiotu w procesie poznania. Swój ślad pozostawiła na Rahnerze i refleksja fenomenologiczna, z której przejął przekonanie, że byt ujmujemy jedynie za pośrednictwem świadomości, ściślej: struktury bytowe poznajemy poprzez analizę danych świadomości. Tu jest więc źródło transcendentalnego charakteru rahnerowskiej antropologii. Jest to po prostu refleksja nad człowiekiem na poziomie warunków apriorycznych, uprzedzających doświadczenie zewnętrzne. Niekoniecznie jest to kolejność chronologiczna, ale na pewno logiczna, gdyż każde filozoficzne pytanie o byt zewnętrzny zawiera w sobie ukryte pytanie o sens ludzkiego bytu. I tu miejsce na kolejną współrzędną, ułatwiającą lokalizację myśli Rahnera: egzystencjalizm. Oddajmy głos jemu samemu. Oto co pisze w artykule „O możliwości wiary dzisiaj" *(Kraków 1965, „Znak", str. 22): „Każdy, kto przyjmuje naprawdę samego siebie, przyjmuje więc tym samym tajemnicę, jako nieskończoną pustkę, którą jest człowiek. Przyjmuje bowiem siebie wraz z wielką niewiadomą swych nieobliczalnych przeznaczeń, a więc na ślepo i w milczeniu przyjmuje też Tego, który postanowił napełnić ową nieskończoną pustkę, tajemnicę — zwaną człowiekiem — nieskończonością pełni, która nazywa się Bóg. Chrześcijaństwo nie jest niczym innym jak wyraźnym wypowiedzeniem tego, co jest niewyraźnie doświadczane przez człowieka w jego konkretnej egzystencji. Egzystencja ta bowiem, w porządku konkretnym, jest zawsze i realnie czymś więcej niż tylko duchową naturą, jest mianowicie duchem, rozświetlanym od wewnątrz blaskiem niezasłużonej łaski Boga".*

Teologia Rahnera jest więc przede wszystkim teologią fundamentalną, podstawową, pełniącą rolę dawnej apologetyki. Jej punktem wyjścia jest filozofia religii w której opisuje człowieka jako byt zdolny do wezwania i pouczenia przez Boga. Objawienie jest odpowiedzią na pytania człowieka i korelatem antropologii, pozostając rzeczywistością udzieloną człowiekowi całkowicie darmo. „Teologia zaś dnia dzisiejszego czy jutra winna się stać teologią dialogu z ludźmi, którzy uważają, że nie umieją uwierzyć. Winna się stać głęboką refleksją, podjętą z całkowitą prostotą nad tym, co myśli i chce powiedzieć, gdy mówi o Bogu i o Chrystusie" (Rahner).

A. K.



Celem tego artykułu jest wykazać, że dzisiejsza teologia dogmatyczna winna stać się antropologią teologiczną oraz, że ten „antropocentryczny zwrot" jest konieczny i owocny[1]. Nie powinno się traktować problemu człowieka ani odpowiedzi na niego udzielanych jako dziedziny różnej zakresowo i materialnie od innych działów teologii, lecz zagadnienia te winny stać się centrum całej teologii dogmatycznej. Teza ta nie przeciwstawia się teocentrycznemu charakterowi wszelkiej teologii, jak np. nauce św. Tomasza o tym, że jedynie Bóg jest formalnym przedmiotem teologii opartej na Objawieniu. O ile patrzy się na człowieka jako na absolutną transcendencję skierowaną ku Bogu — „antropocentryzm" i „teocentryzm" teologii nie przeciwstawiają się sobie, lecz są tą samą rzeczą oglądaną z dwu różnych punktów widzenia. I nie można pojmować jednego aspektu bez drugiego. W teologii antropocentryzm przeciwstawia się nie najściślejszemu teocentryzmowi, lecz przekonaniu, które czyni człowieka jednym z wielu tematów (aniołowie, byty materialne) lub uważającemu, że można mówić o Bogu bez jednoczesnego mówienia o człowieku, względnie przeciwstawia się przekonaniu, które związek obydwu tych wypowiedzi uzależnia od przedmiotu a nie od samego poznania.

Antropocentryzm teologiczny bynajmniej nie przeciwstawia się chrystocentryzmowi. Nie ma możliwości szczegółowego omówienia tej sprawy, można jedynie zauważyć, że w dogmatyce chrześcijańskiej chrystologia i antropologia, jeżeli pojąć je właściwie, wzajemnie się warunkują. Antropologia chrześcijańska osiąga swe pełne znaczenie tylko wtedy, jeżeli traktuje człowieka jako *potentia oboedientialis* dla unii hipostatycznej. Dlatego jedynym możliwym punktem wyjścia dla chrystologii jest antropologia transcendentalna. Nie jest możliwe dzisiaj mówienie o unii hipostatycznej bez posądzenia o stosowanie mitów, pod którymi nie można się już podpisać. Wymaga to otwarcia transcendentalnego horyzontu w obdarzonym łaską bycie człowieka i jego historii na ideę Boga-człowieka[2]. Chrystologia czysto aposterioryczna, której nie można by włączyć w ogólną koncepcję ewolucji świata[3], z trudnością oddali od siebie zarzut mitologii.

1 Odczyt wygłoszony na sympozjum teologicznym w Kolegium św. Ksawerego w Chicago, 31. 3. 1966. Druk: *Schriften zur Theologie*, Bd VIII, Einsiedeln 1967, s. 43—65.

2 Patrz: *Zur Theologie der Menschwerdung*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd IV, Einsiedeln[4] 1964, s. 137—155.

3 Patrz: *Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd V, Einsiedeln[2] 1964, s. 183—221.

I

Oczywiście antropologia ta pojęta jest w sensie transcendentalnym. Problematyka transcendentalna pyta o warunki w podmiocie konieczne do tego, by mógł on poznawać i działać. Pytanie to zakłada, że podmiot poznający nie jest po prostu „rzeczą" pomiędzy innymi rzeczami, z której można by uczynić przedmiot orzekania obok innych przedmiotów. Nie pojawia się on jako orzecznik nawet implicite, w sądach orzekających o innych od niego przedmiotach. Jeżeli mówię o Australii, to nie mówię o Jawie, nawet implicite. Ale w tym orzekaniu (pojętym jako treść i jako fakt) powiedziałem coś implicite o człowieku jako o podmiocie tego orzekania (w stopniu, w którym to orzekanie, o ile jest możliwe, zakłada, jako konieczny warunek, różnorodność w człowieku); orzekałem łącznie, przez implikację subiektywną. Jeżeli chce się potraktować całą dogmatykę jako antropologię transcendentalną, to trzeba w stosunku do wszystkiego, o czym mówi dogmatyka, zapytać o konieczne warunki poznania w podmiocie, w teologu. Zabieg ten wykaże istnienie apriorycznych warunków poznania przedmiotu, oraz że warunki te zakładają i orzekają coś o tym przedmiocie i wyznaczają sposób, metodę i granice jego poznania.

Ogólna problematyka transcendentalna nie zakłada, że treść składająca się na przedmiot, o którym się mówi, może być wydedukowana z transcendentalnych warunków poznania w podmiocie, ani nie zakłada, że treść aposteriorycznie doświadczalna, jest bez znaczenia dla podmiotu, dla jego egzystencji (dla zbawienia) i dla prawdy jego poznania — treść ta tworzy tylko materiał w sobie obojętny (*gleichgültig*), dzięki któremu podmiot doświadcza swej własnej koniecznej i apriorycznej istoty. Ma to podstawowe i decydujące znaczenie dla problematyki i metody transcendentalnej w teologii. Na przykład w prawdziwej chrystologii nie wystarczy tylko widzieć w człowieku byt, który przez swą rzeczywistą naturę (to jest wyniesioną i dopełnioną przez łaskę) jest zwrócony ku „Zbawicielowi absolutnemu"; ważne jest dla zbawienia, że tego Zbawiciela spotyka w Jezusie z Nazaretu — a to nie wynika z dedukcji transcendentalnej.

Rozumienie całej teologii dogmatycznej jako antropologii transcendentalnej wymaga, by refleksja ta przystosowała się do transcendentalnego aspektu każdego tematu. Trzeba więc pytać, wobec treści materialnej danego twierdzenia teologicznego, jakie „struktury" à priori podmiotu teologicznego są w nim implicite orzekane. Nie można pomijać transcendentalnego aspektu poznania, wręcz przeciwnie, trzeba go podnieść na pierwszym miejscu. To, co powiedzieliśmy wskazywało tylko, bez wyjaśnienia, na problem

stosunku pomiędzy teologią à priori transcendentalną a teologią à posteriori kategorialno-historyczną. Problem ten nabiera prawdziwej głębi i ostrości wtedy, gdy zrozumie się, że w teologii ostateczny aprioryczny warunek poznania teologicznego w podmiocie — łaska (tzn. ostatecznie Bóg działający w sposób wolny w historii i udzielający siebie samego) tworzy jednocześnie właściwą treść — lub obiektywne podstawy — danych historycznych poznanych à posteriori. Tak więc w teologii aprioryczność podmiotu i aposterioryczność przedmiotu historycznego są w stosunku jedynym, który się nigdzie indziej nie spotyka. Lecz powrócimy do tego później.

To, co było wyjaśniane w terminach abstrakcyjnych zilustrujemy dwoma dowolnie wybranymi przykładami.

Teologia traktuje o aniołach. By to czynić odwołuje się do tekstów Starego i Nowego Testamentu. Szkolna teologia tradycyjna mówi o nich, jak o wszystkich przedmiotach czy wydarzeniach, zbierając i systematyzując dane Pisma. Objawienie mówi o aniołach, a więc aniołowie istnieją. Gdyby Bóg ich nie objawił — nie byłoby angelologii. Ale jest wiele jeszcze rzeczy, których nam Bóg nie objawił, np. czy istnieją na innych planetach byty duchowo-cielesne, obdarzone łaską uświęcającą. Tego nie uczynił — a więc mamy tylko angelologię, a nie mamy teologii bytów cielesnych poza-ziemskich obdarzonych świadomością. Człowiek współczesny zaczyna pytać, na czym polega znaczenie tych dziwnych pouczeń o aniołach, które nie pojawiają się w polu widzenia doświadczenia naukowego, dlaczego Bóg je objawił i czy to jest wiarygodne. Pod wrażeniem obcości zaczyna badać, jak historycznie przebiegało to objawienie, potem ma pokusę stwierdzić, że jeżeli chodzi o anioły, to twierdzenia Starego Testamentu (którego Nowy jest spadkobiercą) sprawiają wrażenie nie objawionych z nieba lecz przyjętych po prostu przez teologów Starego Testamentu z ich środowiska duchowego i religijnego. W tym punkcie napięcia pomiędzy tradycyjną angelologią a współczesnym sceptycyzmem winna interweniować transcendentalna antropologia teologiczna. Ta stawia takie pytanie: W którym punkcie teologicznego rozumienia, jakie człowiek ma w sobie samym, można umiejscowić angelologię? W jaki sposób wyraża ona rozumienie człowieka przez siebie samego? Innymi słowy: od momentu w którym zrozumieliśmy, że Objawienie mówi człowiekowi, kim jest w swojej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, co może oznaczać angelologia? Czy ma się zajmować istnieniem i naturą aniołów, czy też raczej stosunkiem człowieka do tych bytów? (...) Nie ma tu miejsca na wykład angelologii w tej nowej perspektywie [4]. Chcieliśmy tylko wykazać na

[4] Szerzej o angelologii patrz odpowiednie hasło w: LThK I, s. 533—538.

przykładzie, w gruncie rzeczy drugorzędnym, na czym polega zwrot i antropologiczna koncentracja w teologii dogmatycznej.

Weźmy inny przykład. W ścisłej teologii biblijnej nie można łatwo wyprowadzić nauki o Trójcy Świętej z Pisma św.[5] Słuchacze postawieni wobec czysto obiektywnego przedstawienia tej doktryny nierzadko zadają sobie pytanie: co to znaczy? jak można to zrozumieć? dlaczego prawdy te zostały objawione dla naszego zbawienia? Doktryna ta staje się ostatecznie dialektyczną grą subtelnych pojęć. (...) By wyjść z tego impasu nie wystarczy zapewnić, że chodzi o tajemnicę i że nauka o Trójcy Świętej jest konieczną podstawą orzeczeń chrystologicznych. Wobec tajemnicy można rzeczywiście próbować zrozumieć, dlaczego jest ona więcej niż materiałem dla *sacrificium intellectus* w stosunku do formuły, której werbalizm wydaje się nieprzenikniony[6]. Powołanie się na chrystologię nie jest dużo bardziej przekonywujące, jeżeli się przypomni, co powiedziała o tym teologia szkolna od czasów św. Augustyna. Nie wahała się ona stwierdzić, że każda Osoba boska mogłaby wypełniać funkcję hipostatyczną wobec natury ludzkiej, nie widać więc, w czym funkcja hipostatyczna Logosu różni się od tej, którą mogłyby wypełnić inne Osoby Boskie[7].

Jeżeli jednak dokonać tego „antropologicznego zwrotu", wszystko stanie się zrozumialsze bez usunięcia tajemnicy. Wystarczy zrobić tylko jedno założenie (a mamy do tego prawo), że na mocy absolutnego samoudzielenia się Boga w łasce „niestworzonej", Trójca sama w sobie jest ściśle identyczna z Trójcą, która się nam objawia w ekonomii zbawienia i odwrotnie[8]. Mamy więc możność antropologicznego odczytania doktryny trynitarnej, bez jej zafałszowania. Jeżeli założymy, że stosunek ustalony pomiędzy nami a Bogiem przez łaskę ma w swej bezpośredniości strukturę trynitarną, że stosunek ten pozostaje stosunkiem do Boga niepojętego, że urzeczywistnia się on przez fakt historycznego i absolutnego wypowiedzenia się Boga w Jezusie, że to Słowo rzeczywiście, bez utraty swych wartości czysto boskich dotyka nas swoją Miłością w sercu największej intymności naszej egzystencji, że dana w ten sposób struktura trynitarna tego, dzięki łasce, bezpośredniego stosunku do Boga istnieje także w Nim, bo to On sam się

---

5 Patrz syntetyczna praca F. J. Schierse, *Die neutestamentalische Trinitätsoffenbarung*, w: *Mysterium Salutis*, II, Einsiedeln 1967, s. 85—131.

6 O prawidłowym pojęciu tajemnicy patrz: *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd IV, s. 51—99.

7 Szerzej na ten temat K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd I, Einsiedeln7 1964, s. 169—222, przede wszystkim jednak artykuł sygnalizowany w nocie 2.

8 Patrz: *Ausführlicher in Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate"* w: *Schriften zur Theologie*, Bd IV, s. 103—133.

rzeczywiście udziela — wtedy rzeczywistość pozostającej tajemnicą immanentnej Trójcy nie jest niemożliwa [9]. To wyzwala nas z wrażenia subtelnej dialektyki, czystego konceptualizmu i zaczynamy rozumieć, dlaczego tajemnica ta musiała nam zostać objawiona w tym momencie historii Odkupienia, w którym ludzie uświadomili sobie, że pełny sens zbawienia to nie tylko dar, jaki Bóg nam przez Boga udzielił, ale to Bóg sam. Antropologiczne zbliżenie tajemnicy Trójcy nie podważa samoistności Osób — przeciwnie, nasza relacja do tych Osób nie sprowadza się do „apriopriacji" [10]. Wcielenie i przebóstwienie człowieka przez łaskę są ze sobą ściślej związane, niż to tradycyjnie utrzymuje teologia szkoły. Jeżeli tradycyjna koncepcja nie zawsze unika wrażenia (odrzucanego przez szkolny wykład, lecz uporczywie powracającego), że boskie Osoby posiadają swój ośrodek świadomości (*Bewusstseinszentrum*) w poznaniu i wolności i że taki jest ostateczny sens słowa „osoba" także w nauce o Trójcy Św. [11], wtedy zalecane przez nas założenia zasługują na uwagę. Nie chodzi zresztą o rozwinięcie teologii Trójcy, lecz o ukazanie tego, co może wnieść podejście transcendentalnej antropologii do każdego tematu dogmatycznego i jak założenia te mogą okazać się owocne.

II

Zadowalając się tymi dwoma przykładami zapytajmy teraz dlaczego orientacja antropologiczna jest konieczna w teologii. Przemawiają za tym racje wewnętrzne, odnoszące się do teologii i do jej przedmiotu, oraz racje badane przez apologetykę i teologię fundamentalną, bardziej właściwe dla naszych czasów.

1. Rzeczą istotną w każdym poznaniu duchowym, a więc również w poznaniu teologicznym, jest to, że każde pytanie o przedmiot jest jednocześnie pytaniem o istotę samego podmiotu poznającego. Oczywiście nie we wszystkich rodzajach poznania ten nieuchronnie ograniczający związek pomiędzy jego stroną obiektywną i subiektywną musi być uwyraźniony. Konkretna nauka przyrodnicza nie jest zobowiązana badać swych podstaw filozoficznych, odwrotnie, to właśnie do filozofii należy badać sposób bycia i strukturę podmiotu odnosząc je koniecznie do tej nauki. Jednak skoro nauka, jakikolwiek

---

9 Für eine tiefere Begründung des Ansatzes der spekulativen Trinitätslehre verweist der Verfasser auf seinen umfangreicheren Beitrag, w: *Mysterium Salutis*, II, Einsiedeln 1967, s. 317—401.

10 Ogólne omówienie tego tematu patrz: *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd I, s. 347—375.

11 O problemie pojęcia osoby patrz: *Schriften zur Theologie*, Bd I, s. 177 nn, przede wszystkim zaś przytoczony artykuł w: *Mysterium Salutis*, II, s. 385 nn.

byłby jej przedmiot, staje się naprawdę filozoficzną — w specyficznym znaczeniu tego terminu, a teologia winna nią być z racji swej natury, wtedy w niej wszystkie kwestie odnoszące się do jakiegokolwiek przedmiotu zakładają formalnie kwestie odnoszące się do podmiotu poznającego.

W rzeczywistości pytanie jest filozoficzne, jeżeli skierowując się do określonego przedmiotu, pyta o sam przedmiot pojęty w całości obejmującej zarówno jego rzeczywistość jak i prawdę. W ten sposób pyta się o racje ostateczne i pytanie to staje się filozoficzne. W tak postawionym pytaniu podmiot nie jest implikowany jedynie dlatego, że jest częścią „materialną" tej całości, ale trzeba się pytać o jego miejsce dlatego, że tylko w podmiocie jako takim — ze względu na jego właściwości subiektywne — całość (jako to, do czego odnosi się transcendentalność — *als Woraufhin der Transzendentalität*) jest dana i może być dana. Pytanie o określony przedmiot, o ile jest filozoficzne, zapytuje z konieczności o podmiot poznający, albowiem to on właśnie, à priori, wnosi horyzont możliwości tego poznania — i tym samym są już dane apriorycznie struktury przedmiotu — nazwijmy je raz jeszcze transcendentalnymi.

Nie można postawić problemu prawdziwie teologicznego, jeżeli jednocześnie nie będzie on filozoficznym (w sensie wyżej podanym). Tylko takie pytanie jest teologiczne, które widzi każdy poszczególny przedmiot jako pochodzący od Boga i doń zmierzający.

Ale Bóg nie jest przedmiotem obok innych przedmiotów w dziedzinie aposteriorycznego doświadczenia człowieka, jest on pierwotną podstawą (*ursprüngliche Grund*) i przyszłością absolutną [12] całej rzeczywistości. Może On być pojęty jako absolutny przedmiot (*Woraufhin*) transcendentalności człowieka. W ten sposób cała teologia jest antropologią transcendentalną, cała o n t o-logia jest onto-l o g i ą.

Nie wpadając bynajmniej w herezję pozytywistycznego fideizmu powiedzmy, że to co stwierdziliśmy, ma również wartość dla teologii Objawienia jako jej część integralna i jako warunek jej możliwości, przez to, że teologia ta zawiera transcendentalny i nieograniczony horyzont ducha ludzkiego, jedynie zdolnego do pojęcia przedmiotu takiego, jak Bóg. Teologia „naturalna", „filozoficzna" nie jest w gruncie rzeczy przedsięwzięciem, które byłoby obok teologii Objawienia, w sposób, który by umożliwił całkowitą niezależność każdej z nich. Przeciwnie — jest ona częścią integralną teologii Objawienia jako takiej [13]. Jeżeli ta teologia „filo-

---

[12] Pojęcie absolutnej przyszłości patrz: *Schriften zur Theologie*, Bd VI, Einsiedeln 1965, s. 77 nn.

[13] Patrz: K. Rahner, *Philosophie und Theologie*, w: *Schriften zur Theologie*,

zoficzna" jest tym samym, co antropologia transcendentalna, ma to również znaczenie dla teologii Objawienia.

Lecz słuszności tej tezy można też dowieść w sposób wprost teologiczny. Po prostu: Objawienie jest objawieniem zbawienia, teologia jest też z istoty teologią zbawienia. To, co zostało objawione i co jest przedmiotem refleksji teologicznej, nie jest jakąkolwiek bądź rzeczą, lecz jest tym, co dotyczy zbawienia człowieka. Zdanie to nie oznacza zasady, że pewne rzeczy są z góry wykreślone z kręgu możliwego Objawienia (trochę tak, jak w pewnego rodzaju „fundamentalizmie"), albowiem to, czym jest rzeczywiście zbawienie staje się określone dopiero w wydarzeniu jakim jest objawienie! Tym niemniej zdanie to może być przyjęte jako podstawowe. Zbawieniem może być objęte tylko to, czego brak rani „istotę" człowieka i odcina od zbawienia, w przeciwnym bowiem razie mogły się tego (co brakuje) wyrzec, nie odcinając się od zbawienia. Nie oznacza to również racjonalistycznej i ahistorycznej redukcji człowieka do transcendentalnego bytu abstrakcyjnego, uchwytnego jedynie poprzez struktury formalne, tak jak gdyby konkretnie zaistniałe w historii aposterioryczne fakty nie miały żadnego zbawczego znaczenia. Oznacza to rozjaśniające sprowadzenie (*erhellende Rückführung*) wszystkich spraw posiadających znaczenie zbawcze do tego transcendentalnego bytu (co się nie utożsamia z wyprowadzeniem wartości zbawczych z tegoż transcendentalnego bytu). Redukcja nie oznacza tu skrótu, lecz sprowadzenie do podstaw (*Rückgründung*).

Przykład ułatwi zrozumienie tej sprawy: konkretna osoba, którą kocham, którą moja miłość spotyka, w której się urzeczywistnia (bez której by jej nie było), ta osoba nie może być wydedukowana z apriorycznej możliwości człowieka, przeciwnie, jest ona nowym nieodwołalnym (*unauflösliches)* faktem, wydarzeniem historycznym. Pomimo tego miłość do tej konkretnej osoby staje się świadomą siebie dopiero wtedy, kiedy zrozumiem, że człowiek jest istotą, która, aby sobie samej sprostać, musi koniecznie urzeczywistnić się w miłości. W ten sposób miłość najbardziej nieprzewidzianą, miłość konkretną, jaka się realizuje historycznie, winno się rozumieć w ten sposób, transcendentalnie, aby mogła być tym, czym być powinna. Podobnie jest ze zbawieniem. Jeżeli ono jest również wydarzeniem historycznym, winno dotyczyć własnego bytu człowieka, albowiem w nim właśnie ten byt się realizuje — na zbawienie czy też potępienie. Jeżeli Objawienie i teologia odnoszą się z istoty do zbawienia, wtedy sama ich struktura wymaga, by

Bd VI, s. 91—103, duże znaczenie mają tutaj studia H. Bouillarda, poza jego dziełem o K. Barth i wprowadzeniem do Blondela patrz: *Logique de la foi*, Paris 1964, Aubier.

w stosunku do każdego przedmiotu człowiek zapytywał, w jakim stopniu ten przedmiot ma znaczenie dla zbawienia. Innymi słowy można znaleźć zbawcze znaczenie danego zagadnienia teologicznego — a wszystkie zagadnienia teologiczne ten aspekt zawierają — zapytując o podatną wrażliwość (*Heilsempfänglichkeit*) człowieka na zagadnienie własnego zbawienia.

O tę podatną wrażliwość nie można się pytać tylko abstrakcyjnie, problemu tego nie można stawiać tylko w jego najbardziej formalnej ogólności, przeciwnie — trzeba o nim myśleć w odniesieniu do konkretnego przedmiotu, o który właśnie chodzi, przedmiot ten bowiem nabiera znaczenia teologicznego tylko poprzez tę podatność na zbawienie, nadając jednocześnie tej podatności jakąś specyfikę.

Do tych rozważań natury formalnej można dołączyć inne, bardziej decydujące. Soborowy dekret o ekumenizmie podkreśla, że nie wszystkie sformułowania wiary są w „hierarchii" prawd w tym stopniu powiązane z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej [14]. Według Soboru istnieje w rzeczywistości wiary wewnętrzne jądro, do którego odnoszą się wszystkie inne rzeczywistości. Podstawą tą jest z natury rzeczy sam Bóg, który nam się udzielił i który sam jest naszym zbawieniem — jest tym, co w teologii zwykliśmy nazywać „łaską niestworzoną". Zbawienie jest dane z nią i w niej, bez niej nic nie jest dane. Musi ona stanowić jądro rzeczywistości zbawienia i objawienia. Jeżeli pojmie się prawidłowo Trójcę, wtedy jest jednocześnie dana i rzeczywistość Trójjedynego Boga. Pełne zrozumienie pojęcia tej łaski zakłada inne jeszcze ważne dopowiedzenie: ta łaska jest łaską Chrystusa. Chrystus nie jest tylko zewnętrzną przyczyną zasługującą, albowiem każda łaska jest łaską Chrystusową, nawet przed upadkiem. Oznacza to, że historia udzielania się Boga ludzkości poprzez Jego wolne działanie, pokrywa się z historią ludzkości oczekującą w Chrystusie własnego szczytu eschatologiczno-historycznego i swego nieodwracalnego objawienia. Ale jeżeli Trójca i Wcielenie są zakładane w tajemnicy łaski, można teraz zrozumieć, że łaska nie tylko należy do jądra zbawczej i objawiającej rzeczywistości, ale sama tworzy to jądro. To samo można powiedzieć o Trójcy, o ile objawia się ona w ekonomii zbawienia, podobnie o Chrystusie, jako o szczycie samoudzielenia się Boga światu. Te trzy rzeczywistości wzajemnie się warunkują i dopełniają.

Tylko wewnątrz antropologicznej problematyki transcendentalnej można nadać łasce cały jej sens. Bez przesądzania faktu, czy jest ona samym Bogiem, który nam się udziela — nie jest ona

14 *Dekret o Ekumenizmie*, nr 11.

rzeczą, ale naznaczeniem (*die Bestimmung*) podmiotu duchowego jako takiego, otwierającego się na bezpośredniość Boga. To, co jest najbardziej obiektywne w rzeczywistości zbawienia, jest zarazem tym, co najbardziej subiektywne: bezpośredniość duchowego podmiotu otwierającego się na Boga ma swoje źródło właśnie w Bogu. Jeżeli dla wyrażenia tego, czym jest łaska, nie będziemy się zadowalali mniej czy więcej mitologicznym werbalizmem, obcym wszelkiemu doświadczeniu, to będziemy musieli pojąć ją od strony podmiotu, jako doświadczenie rzeczywistości absolutnej prawdy i nieskończonej miłości, otwartej na absolutną wartość. Łaskę trzeba rozumieć w całej jej głębi jako bezpośrednią obecność absolutnej tajemnicy Boga, krótko: jako transcendentalność człowieka znajdującego swe absolutne dopełnienie w Bogu, który się mu udziela i nań otwiera [15].

Bez ontologii podmiotu transcendentalnego teologia łaski, a wraz z nią cała teologia, pozostaje w sferze wyobrażeń preteologicznych i niezdolnych do spełnienia transcendentalnego doświadczenia. A jednak jest to konieczne w naszych czasach, kiedy teologia winna odpowiadać na pytania współczesnego człowieka, pytającego czy mówienie o „przebóstwieniu", „usynowieniu", „mieszkaniu Boga", itd. nie stanowi pojęciowej poezji (*Begriffsdichtung*) i nie jest nieudowadnialnym mitem. Powtórzmy: to spojrzenie transcendentalne w teologii łaski ma znaczenie dla całej teologii. Dzisiaj chrystologia ontologiczna (nadal wartościowa) winna być przekształcona w chrystologię onto-logiczną. Pierwszą sprawą byłoby pojęcie „natury" nie jako rzeczy, ale jako transcendentalnej duchowości. Byt nie ogranicza się do posiadania, ale jest jednocześnie obecny samemu sobie i transcendentny. Substancjalne zjednoczenie z Logosem powinno dać się wyrazić przy użyciu pojęcia obecności sobie i transcendencji. Ta podwójna obecność winna być przełożona na język pojęciowy, ażeby rzeczywistość zawarta w idei unii hipostatycznej była wyrażona z dostateczną ścisłością, celem obrony przed błędną interpretacją, która by z tej rzeczywistości uczyniła „mit". Ta antropologiczna, transcendentalna orientacja jest konieczna dla całej teologii, która w całości jest określona przez doktrynę o Trójcy, o łasce, o Wcieleniu — rzeczywistości te wzajemnie się warunkują a dzisiaj wymagają ujęcia transcendentalnego.

2. Temu, co zostało powiedziane, można postawić poważny zarzut: czyż ta problematyka i metoda, zarazem antropologiczna i transcendentalna, tak konieczna w teologii, nie istniała zawsze? a jeżeli

---

15 Patrz artykuły: *Gnade*, LThK IV, Freiburg2 1960, s. 991—1000, *Selbstmitteilung Gottes*, LThK IX, Freiburg2 1964, s. 627.

nie istniała, to jak udowodnić jej konieczność? Taki jest zarzut. Trzeba najpierw zauważyć zasadniczą różnicę pomiędzy teologią a kaznodziejstwem. W konkretnej rzeczywistości każde kazanie zakłada już elementy refleksji teologicznej [16], ale odwrotnie, kaznodziejstwo nie wyczerpuje się w teologii [17]. Eschatologia na przykład pozostaje prawie całkowicie w pre-teologicznym stadium głoszenia. Nawet — w szerokim sensie — eklezjologia Vaticanum II — z wyjątkiem być może pewnych partii o charakterze prawnym — nie jest daleka od pewnej tylko systematyzacji figur biblijnych. Skoro tak jest, nie jest wykluczone, że teologia ściśle naukowa (to znaczy posługująca się refleksją transcendentalną) jeszcze właściwie w pełni nie istnieje. Dlaczegóż byłoby to niemożliwe? Z pewnością, wiele myślano teologicznie, mówiono i pisano, w pewien sposób nawet systematyzowano, co jednak, aczkolwiek dobre i godne pochwały, nie osiągnęło tego stopnia spojęciowania i refleksji, który powinien wyznaczyć granice pomiędzy głoszeniem a teologią. Jedynie myśl wyraźnie transcendentalna przekracza rzeczywiście ten stopień, w miarę tego, jak się ją praktykuje w odniesieniu do każdego przedmiotu wiary, biorąc pod uwagę aprioryczne warunki jej poznania i urzeczywistnienia, określając obiektywne pojęcia teologiczne, które się z tym łączą.

Tak mówiąc nie sądzimy oczywiście, że metoda antropologiczna i transcendentalna były dotąd całkowicie nieobecne w teologii. Nie wolno tak powiedzieć. Nie możemy teraz zająć się szczegółowo tą sprawą ni podać przykładów, ale nawet tam, gdzie stosowano ją nieświadomie, gdzie brakowało jeszcze wyraźnego zrozumienia jej zasad formalnych — tak jest u św. Tomasza — spotyka się tę metodę w teologii, nawet jeśli nie zawsze w tym samym natężeniu [18].

Jednak niezależnie od tego, jaka była w przeszłości sytuacja, nasza epoka wymaga stosowania metody antropologicznej i transcendentalnej. Z pewnością platonizm, arystotelizm czy tomizm pozostają zawsze filozofiami żywymi i na nich to wykształciliśmy się. Ale pozostaje faktem, że dzisiejsza filozofia, a w następstwie i teologia nie mogą i nie powinny odwracać się od tej antropologicznej i transcendentalnej orientacji, która charakteryzuje filozofię współczesną od Descartesa, Kanta, poprzez idealizm niemiecki (i jego odpryski) aż do fenomenologii, filozofii egzystencjalistycznej i ontologii fundamentalnej. Cała ta filozofia, można tak powie-

---

16 Patrz: K. Rahner, K. Lehmann, *Mysterium Salutis*, I, Einsiedeln 1965, s. 634 nn, 661 nn; K. Rahner, *Handbuch der Pastoraltheologie*, II/I, Freiburg 1966, s. 135—142.

17 O pojęciu kerygmy patrz: *Mysterium Salutis*, I, s. 622 nn.

18 O Tomaszu z Akwinu patrz szkic J. B. Metza, *Christliche Antropozentrik*, München 1962, tam moje wprowadzenie, s. 9—20.

dzieć, jest głęboko a-chrześcijańska z kilkoma wyjątkami (Blondel), w tej mierze, w jakiej jest filozofią transcendentalną autonomicznego podmiotu. Podmiot zresztą zamyka się na doświadczenie transcendentalne tam, gdzie doświadcza samego siebie jako stałego „projektu", w stałej przemijalności. Ale jednocześnie ta filozofia jest głęboko chrześcijańska (bardziej niż to widzą tradycyjni krytycy spośród scholastyków); w rzeczywistości, w pojęciu istotnie chrześcijańskim człowiek nie jest elementem świata rzeczy, dającym się wyrazić w kategoriach ontologicznych ukształtowanych na badaniu tych rzeczy, lecz jest podmiotem wolności, od której zależy los całego kosmosu; jeżeliby historia zbawienia czy potępienia nie miały żadnego znaczenia dla świata, kosmologia chrześcijańska byłaby dziecinną zabawą w poezję. Ta wewnętrzna dwoistość nie jest cechą samej tylko filozofii współczesnej, ale wszystkich dzieł ludzkich, a więc i filozofii wszystkich epok. Nie powinno nam to przeszkadzać w widzeniu tego, co chrześcijańskie w historycznie uwarunkowanej sytuacji czasów współczesnych, oraz w przyjęciu tej sytuacji z tym, co jest dla niej istotne jako element rzeczywistości, którego ani filozofia ani teologia chrześcijańska nie mogą pomijać.

Ktoś może sądzić, że epoka, do której odnosi się transcendentalna antropologia, czasy współczesne, zbliżają się ku swemu schyłkowi [19]. Ta diagnoza jest być może słuszna. Jednak filozofie nie zmieniają się tak jak mody, ale przekraczają same siebie (*heben sich selbst*) na rzecz nowych filozofii nowych epok, które zachowują to, co było najbardziej charakterystyczne dla ich poprzedniczek [20]. Dlatego, o ile jest prawdą, że filozofia neoscholastyczna, a wraz z nią i teologia przespały większą część czasów współczesnych, nie można im powierzyć zadania, wynikającego z faktu filozofii współczesnej, pod pretekstem, że filozofia ta jest na drodze zaniku. Przeciwnie, trzeba tę filozofię włączyć, jeżeli się chce, by teologia mogła rzeczywiście respektować ducha okresu, który nastąpi po czasach współczesnych. Ma to tym większe znaczenie, że przypuszczalnie filozofia przyszłości, by wyrazić jutrzejszą sytuację społeczną, będzie zakorzeniona w produktach rozpadu idealizmu niemieckiego (być może lewicowego heglizmu i jego krytyki i ideologii). Ponieważ tematami filozofii przyszłości będą nadzieja, społeczeństwo, krytyka ideologii, nowe formy wolności w zróżnicowanych formach społecznych, doświadczenie Boga przeżywane przez człowieka po-

---

19 Jest to teza R. Guardiniego, *Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950 (tłum. polskie: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, osoba.* Kraków 1969, s. 17—86), nie ma tu miejsca na dyskusję z nią.

20 H. Rombach wykazał, że ten typ ewolucji charakteryzuje filozofię współczesną, patrz: *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg² 1964.

przez wysiłek zrealizowania siebie itd. — a więc tematem głównym filozofii będzie nadal człowiek w tym, co realizuje jego istotę jako „projektu", jak i w tym, co przekracza wszelkie ujęcia [21]. Dlatego też z punktu widzenia formy, jaką przybiera filozofia, trzeba by teologia dzisiaj i jutra skierowała się ku transcendentalnej antropologii.

3. Spróbujmy teraz wykazać konieczność teologii antropologicznej i transcendentalnej w perspektywie teologii fundamentalnej i apologetyki. Tendencja do „demitologizacji", która przenika teologię protestancką i która już poza nią wykracza, jest zjawiskiem godnym uwagi. Pomimo tego wszystkiego co w niej niedojrzałe i heretyckie, nie do przyjęcia, jest ona wyzwaniem dla teologii. Teologia musi wypracować nowe metody, jeżeli się chce, by Ewangelia była głoszona w sposób godny wiary [22]. Można uważać (częściowo słusznie), że teologia demitologizacji jest powtórzeniem w teologii starego liberalizmu i racjonalizmu. Ale czy z naszej strony zwróciliśmy dostateczną uwagę na autentyczne uzasadnienia tej liberalnej i racjonalistycznej teologii? na jej motywację? Pytania jej z pewnością są prawdziwe! Czy protestancka teologia ortodoksyjna, a wraz z nią i nasza, nie usnęła przekonana o zwycięstwie, jakie szkoła Bartha odniosła nad szkołą liberalną? Pomimo pojedynczych tez, które pozostały z Bartha i jego wielkiego dzieła, Bultmann odniósł nad nim zwycięstwo w protestanckiej teologii europejskiej [23]. I nie można się zadowolić powiedzeniem, że jest to niesprawiedliwie okrutny przypadek w historii kultury.

Człowiek współczesny ma wrażenie, że większość twierdzeń teologii zasługuje na miano mitologii i że nie można poważnie brać możliwości uwierzenia w nie. Z pewnością, w ostatecznej analizie, to wrażenie jest fałszywe. Ale ma ono prawdziwe przyczyny, które nie sprowadzają się subiektywnie do złej woli czy głupoty, a obiektywnie do przenikniętego tajemnicą charakteru prawdy i rzeczywistości wiary. (...) Spójrzmy trzeźwo na duchową rzeczywistość naszych dni: człowiek współczesny, który nie miał wychowania religijnego, słysząc: „Jezus jest Bogiem który stał się człowiekiem" odwróci się natychmiast od tego wyznania, bo jest ono dla niego mitem, który à priori nie może być poważnie brany pod uwagę i dyskutowany, podobnie zresztą i my robimy, kiedy słyszymy

---

21 Problem tu wskazany rozwinąłem szerzej w: *Experiment Mensch. Theologischen zur Selbstmanipulation des Menschen*, w: *Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller, zum 60. Geburtstag*, Freiburg 1966, s. 45—69, przedruk w: *Schriften zur Theologie*, Bd VIII, Einsiedeln 1967, s. 260—285.

22 O tej prostocie wiary patrz K. Rahner, *Im Heute glauben*, Einsiedeln[3] 1966 (tłum. polskie, *O możliwości wiary dziś*, Kraków 1965).

23 Jest to niewątpliwie uproszczenie, nie odmawiamy słuszności studiom, które próbują zbliżyć obydwu teologów (np. prace E. Jüngela).

o Dalaj Lamie jako wcieleniu Buddy. Opowiada się temu człowiekowi: dwu ludzi umarło w tej samej sytuacji i z tymi samymi dyspozycjami wewnętrznymi — jeden z nich w tym samym momencie idzie do nieba, gdyż przypadkowo otrzymał papieskie rozgrzeszenie *in articulo mortis*, drugi będzie długie lata pozostawał w czyśćcu, albowiem dzierżący władzę kluczy papież nie otworzył mu nieba we właściwym czasie. Jeżeli rozgrzeszenie zostanie współczesnemu sceptykowi przedstawione w ten sposób, pojmie je jako klerykalny wynalazek, niegodny posiadanej przezeń idei Boga. Nie będzie też mógł łatwo pojąć, że Bóg, który nawet po upadku obejmuje swą zbawczą wolą wszystkich ludzi, z małymi dziećmi włącznie, że Bóg ten zawiesza wykonanie swej woli i nie przyjmuje do uszczęśliwiającej wizji dzieci zmarłych bez chrztu, nie dopełniły bowiem Jego prawa zobowiązującego do chrztu. Są to przykłady które można jeszcze mnożyć [24].

Nie wydaje się, by teologia wypracowała metodę pedagogiki religijnej na tyle skutecznej, by zdołała podołać rozlicznym trudnościom. Powtórzmy: z punktu widzenia apologetyki jest rzeczą bezużyteczną powoływanie się na tajemnice, które niegdyś Bóg objawił. Gdyby fakt Słowa Objawionego posiadał psychologiczną oczywistość wykluczającą wszelką wątpliwość, można by przedstawić jego treść w sposób pozytywny, jako nie podlegające dyskusji tajemnice. Ale jeżeli człowiek współczesny, z winy teologii, pojmuje treść objawienia jako niegodną wiary, wątpi wtedy, nie bez słuszności, w sam fakt Objawienia... Wszystkie trudności, jakich doświadcza człowiek współczesny, mogą być sprowadzone do wspólnej formuły: wyrażenia teologiczne nie są formułowane w sposób, który by łączył się z takim rozumieniem samego siebie, jakie mu daje własne jego doświadczenie.

Nie można wymagać — byłby to powrót do herezji modernizmu — wydedukowania w sposób konieczny z jednego doświadczenia siebie, wszystkich zdań teologicznych, jako będących tego doświadczenia obiektywizacją i pojęciowym wyrażeniem. Tutaj tak się nie sądzi; ale problem jest trudniejszy, niż by wydawać się mogło tradycyjnym przeciwnikom modernizmu [25]. Istnieje doświadczenie łaski [26] i jest ono rzeczywistością konstytutywną w chrześcijaństwie. Zostawiając nawet tę sprawę na boku pozostaje fakt, że stosunek pomiędzy ludzkim doświadczeniem siebie i treścią przekazu dogmatycznego winno się łączyć inaczej, niż według pro-

---

24 K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd VI, s. 149—158, 159 n, 164 n; *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd VII, Einsiedeln 1966, s. 54—76.

25 Patrz: K. Rahner, K. Lehmann, *Mysterium Salutis*, I, s. 657 nn.

26 Patrz: *Schriften zur Theologie*, Bd III, Einsiedeln 1964, s. 105—109.

stego modelu stosunków czysto logicznych dedukcyjnych i wyjaśniających [27]. Istnieje tu stosunek łączności (*Zusammenhänge*) a przede wszystkim łączność ukonstytuowana przez fakt, że „natura" — pojęta jako rzeczywistość duchowo-osobowa i transcendentalna — jest elementem wewnętrznym, koniecznym i konstytutywnym nie łaski jako takiej, ale rzeczywistości i wydarzenia, w którym łaska może być skutecznie dana. Kiedy ten związek zastosuje się w refleksji teologicznej, wtedy treść zdań teologicznych będzie bardziej wiarygodna. Okaże się przy tym, że sama treść tych zdań została pogłębiona, że zostały wyeliminowane fałszywe problemy i schematy. A odkrycie tego związku pomiędzy treścią orzeczeń dogmatycznych a ludzkim doświadczeniem samego siebie nie jest niczym innym, jak zastosowaniem metody antropologicznej i transcendentalnej [28] w teologii.

III

Jakie będą wyniki, jeżeli tę metodę transcendentalnej antropologii zastosuje się w teologii? Jako odpowiedź na to pytanie zostaną przytoczone dwa przykłady.

Przede wszystkim będzie można lepiej przedstawić wiarygodność Objawienia u tych, którzy są jego nosicielami. Spotykamy się tutaj z dziwnym zjawiskiem: jak mało sprecyzowana jest w obecnej teologii fundamentalnej sprawa przebiegu Objawienia w samym proroku, a bez tego nabiera ono znamion czegoś nadzwyczajnego (*Mirakel*) zamiast prawdziwego cudu (*Wunder*). W tej sytuacji trudno zrozumieć, dlaczego przebieg Objawienia ma tyle odpowiedników w analogicznych zjawiskach ogólnej historii religii. Przyczynek metody tu głoszonej będzie bardzo ważny: opisuje ona człowieka w dedukcji transcendentalnej, jako będącego z istoty „słuchaczem" Boga przemawiającego w historii [29]. Metoda ta analizuje rzeczywistość i przyczyny faktu, że Słowo Boże może pojawić się w całej pełni tylko jako przyjęte w słuchaniu i wierze, pozostając jednocześnie transcendentnym Słowem Boga [30]. Rozumienie historii zbawienia w jej stosunku do człowieka jest ważnym i ogromnym tematem, do którego za chwilę powrócimy. Szczególna uwaga winna być poświęcona rozumieniu i precyzyjnej definicji cudu (*Wunder*), przy jednoczesnym odróżnieniu go od nadzwyczajnego wydarzenia (*Mirakel*). (...)

---

27 O problematyce pozytywnej patrz: *Mysterium Salutis*, I, s. 756 nn.

28 Patrz: *Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vaticanische Konzil*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd IV, s. 401—428.

29 Szerzej w: K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München2 1963.

30 Patrz: *Wort Gottes*, LThK X, Freiburg2 1965, s. 1235—1238.

Ponieważ teologii szkolnej brakuje teologicznej refleksji nad historią zbawienia i transcendentalną historycznością człowieka otwartego na zbawienie, brakuje jej też, z tych właśnie względów, odpowiedniej dla dzisiejszych czasów eklezjologii.

Współczesna eklezjologia zastanawia się nad historycznym miejscem Kościoła w stosunku do zbawienia i eschatologii, a określenie tego miejsca jest konieczne dla określenia całej jego istoty. Ale jeżeli brakuje zrozumienia dla fazy eschatologicznej historii zbawienia, to dlatego że brakuje transcendentalnej refleksji nad historią zbawienia. Jak można na przykład uwiarygodnić fakt nieomylności papieskiej, podczas gdy ludzkość w czasie dwu milionów lat realizowała plan powszechnego zbawienia, obywając się bez tej nieomylnej instancji prawdy? Jeżeli się chce uczynić godnymi wiary przemiany historyczne, ważne dla zbawienia, trzeba uwyraźnić zrozumienie tego, że człowiek, ze swej istoty winien mieć historię zbawienia. Podobnie w historii zbawienia — to, co się liczy, to nie tylko istotne struktury, zawsze ważne, ale człowiek usytuowany w historii, z jej kolejnymi fazami. Ta prawdziwa istota nieomylności kościelnej winna być oddzielona od tej karykatury, która jej towarzyszy, chociaż takie zniekształcenia wydają się nieuniknione w każdej dziedzinie ludzkiej rzeczywistości.

Dobra eklezjologia zakłada pojęcia, których właściwe użycie nie jest możliwe bez transcendentalnej analizy istoty i konieczności współ-łączności (*Interkommunikation*). Doktryna o s a k r a m e n t a c h przedstawia również dla wyżej zarysowanej metody szerokie i ważne pole zastosowania. Jak badać bez posługiwania się nią, w sposób ujmujący istotę sprawy — symbole, ich konieczność, zdolność do oznaczania, przyczynowość znaku, funkcję symbolu we współłączności? W nauce o łasce stało się oczywiste, że łaska nie jest rzeczą, ale że ma charakter ontologiczny, który pochodząc od Boga, jest warunkiem aktów duchowych, osobowych, odnoszących się do Boga. W ten sposób, wyraźniej niż się to zazwyczaj robi, można zrozumieć, że chrzest małych dzieci nie może być wzorem sakramentu. Rozumie się, że sakrament w porządku kategorialnym, jest pośrednikiem historycznym, symbolicznym, współłączącym, poprzez który Bóg ofiaruje siebie samego wolnej osobie ludzkiej w decydujących momentach jej życia, jest darem zwracającym się do transcendentalnego bytu człowieka. Można więc wykazać, że sakramenty nie mają nic wspólnego z magią. Łatwiej się też uwydatni zasady korzystania z sakramentów, łatwiej uzasadni się ich liczbę, co nie jest najłatwiejsze w czysto pozytywnym badaniu historycznym. Stanie się jasne, że nie można oczekiwać innego skutku odpustu niż wzrost miłości w człowieku, która staje

się coraz bardziej gorąca i radykalniejsza, przemieniając powoli całą istotę człowieka [31].

Pomiędzy wiarą, nadzieją i miłością z jednej strony a pozytywnymi przykazaniami Kościoła z drugiej, duże partie teologii moralnej odnoszą się do „prawa naturalnego" i związek ten musi trwać nadal. W jakikolwiek bądź sposób próbowałoby się dokładniej określić związek pomiędzy prawem naturalnym a łaską, jedno pozostaje faktem: przez transcendentalną dedukcję istoty człowieka istnieje możliwość określenia prawa naturalnego, ale nie jedynie jako zbioru właściwości i sytuacji tej istoty, które zostałyby przedstawione jako ogólne. W rzeczywistości ani to, co istnieje, ani to, co jest ogólne lub też takim się tylko wydaje, nie jest czymś, co istniałoby w sposób konieczny [32]. Z pewnością właśnie w teologii moralnej teologia antropologiczna i transcendentalna mogłaby dostarczyć narzędzi poznawczych o wielkim znaczeniu praktycznym, pozwalających wyeliminować roszczenia, bezpodstawnie pretendujące do miana prawa naturalnego.

Eschatologia odpowiadająca wymaganiom naszych czasów winna oprzeć się na antropologii transcendentalnej, w której człowiek pojmuje siebie samego jako byt skierowany ku otwartej przyszłości, będący nadzieją, którą Bóg uzdalnia do osiągnięcia absolutnej przyszłości. Tylko formalna, antropologiczna i transcendentalna „futurologia" może dostarczyć zasad hermeneutycznych głoszenia eschatologicznego [33], które dzisiaj, by było wiarygodne, musi przybrać formę refleksyjną. Scholastyczna eschatologia, jak się wydaje, nie wykroczyła poza mentalność pewnego profesora dogmatyki, zapewniającego, że w dniu sądu trąba św. Michała nie będzie *tuba materialis*, jednocześnie podtrzymując przekonanie, że jej głos będzie *tonus materialis*. Zamiast robić prawdziwą teologię, a ta zawsze zakłada krytykę obrazów i typów przedstawień, szkolna eschatologia jest często rodzajem układanki dziecinnej, starającej się w jednym obrazku zestawić figury Pisma św., ze wszech miar nie przystosowane do tego, by je zebrać w jeden obraz plastyczny. Dając eschatologii podstawę transcendentalną ujawniamy, że nie jest ona w żadnym wypadku reportażem uprzedzającym wydarzenia w ich aspekcie fenomenalnym, reportażem pochodzącym od Boga, który te wydarzenia już ma w polu swego widzenia. Przeciwnie, w sposób konieczny i nieoddzielny od istoty człowieka interpretuje ona, w perspektywie absolutnej przyszłości, obecną egzystencję, naznaczoną eschatologiczną łaską.

---

[31] Pisze o tym A. Darlep, *Mysterium Salutis*, I, s. 3—153.

[32] Patrz przypis 24.

[33] Patrz: *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd IV, s. 401—428.

Na tym zakończymy te rozważania. Ich jedynym celem było rzucić spojrzenie na zadania, które otwierają się przed antropologiczną orientacją w teologii. W ten sposób wyklucza się nieporozumienie, jakie czasami się pojawia, polegające na tym, że antropologiczne i transcendentalne ujęcie teologii rozumie się jako materialną redukcję całej doktryny teologicznej. Taka teologia nie odrzuca żadnej prawdziwie zobowiązującej tezy, ale staje się bardziej skromna i prosta. W ten sposób określa w bardziej autentyczny sposób swój stosunek do kerygmy, której wartość nie przemija. To, co istotne — pozostanie.

Karl Rahner
tłum. Andrzej Kłoczowski OP

WŁADYSŁAW JACHER

PERSPEKTYWY INTEGRALNEGO ROZWOJU

„Jeśli rozwój techniki jest nieuchronny, to należy uczynić wszystko, aby technika służyła ekonomicznym i pozaekonomicznym potrzebom człowieka".
Jerzy Bukowski, *Rozwój techniki i postęp społeczny*, Warszawa 1968.

„To nie technika stanowi prawdziwe niebezpieczeństwo dla cywilizacji, ale inercja struktur".
Armand Louis, *Plaidoyer pour l'avenir*, Paris 1961.

Nie od dzisiaj można się spotkać ze zdaniem, że istnieje swoista paralelność między rozwojem techniki i wzrostem procesów dezintegracyjnych. Koszty społeczne takiej sytuacji, choć są może mało wymierne, są to bowiem koszty nie tyle ilościowe co jakościowe — odczuwa współczesny człowiek coraz wyraźniej. Wyrażają się one choćby w zachwianiu równowagi i solidarności między ludźmi a to w wyniku często jednostronnej apoteozy świata technicznego, skutkiem zapominania (praktycznego), że świat współczesny jest przecież pluralistyczny. W tej sytuacji powinny pomóc nauki społeczne. Tymczasem wiadomo, od dawna, że nie nadążają one za rozwojem nauk technicznych, mówiąc ogólniej przyrodniczych.

Żadna epoka nie może żyć bez określenia miejsca człowieka w świecie. Nic dziwnego, że problem człowieka jest żywy w każdej sytuacji. W naszej epoce — mam na myśli wiek XX — nauki o człowieku szczególnie się rozmnożyły. Etnologia, demografia, antropologia wszelkich odcieni a szczególnie socjologia, usiłują stawiać coraz to nowe hipotezy na temat człowieka. Hipotezy te nie są zawieszone w próżni filozofowania, są one weryfikowane na konkretnych materiałach. Stąd i uogólnienia, jakie te nauki formułują, budzą zaufanie również u ludzi technicznego świata. Mimo to wspomniane nauki o człowieku (socjologia w szczególności) nie przynoszą spodziewanego lekarstwa, nie hamują rosnącego rozdźwięku między człowiekiem a techniką, świadomością człowieka

a rosnącą perspektywą technicznych zakusów na tę świadomość. Z jednej strony niezwykły rozwój techniki (apoteoza techniki) zmieniającej materialne i psychiczne warunki życia, a z drugiej ciągły brak doktryny intelektualnej i moralnej, która by tym rozwojem pokierowała, prowadzi do wytwarzania w świadomości ludzkiej mniej lub bardziej wyraźnego kompleksu, że rzeczy dystansują ich twórców.

Kryzys reguł intelektualnych i moralnych (jakże zmieniły się dzisiaj znaczenia, sens takich słów jak: obiektywność, subiektywność twierdzeń, sytuacji, postulatów, wniosków; rozumienie takich pojęć jak: etyka, moralność, wartość itd.), zanikanie tzw. pewnych zasad i wartości, na które mogliby się wszyscy zgodzić, rozchodzenie się w różnych kierunkach mnożących się dyscyplin naukowych nie sprzyja temu, by człowiek cywilizacji technicznej czuł się mocno osadzony w swoim życiu. Dzisiaj brak nam bardzo zwłaszcza w naukach społecznych i moralnych umysłów syntetycznych. Mnożą się analizy, narastają fakty, które potrzeba zsyntetyzować, uprościć zachowując jedynie to, co podstawowe. Tymczasem łatwo zauważyć proces odwrotny, proces komplikowania faktów dowolnością założeń, wieloznacznością pojęć, subiektywnością wniosków. Proces ten jest niewątpliwie reakcją na dawne sposoby myślenia i rozumowania, reakcją na sposoby podkreślające może nadmiernie tzw. obiektywność praw rządzących światem i ludźmi i prowadzące nierzadko do tworzenia zbyt abstrakcyjnych, trudno sprawdzalnych reguł filozoficznych i społecznych.

Jako reakcja na przesadny obiektywizm i abstrakcjonizm powstały — jak wiadomo — filozofie subiektywistyczne, które z kolei odcięły nasze myślenie od jasnych idei i zasad. Spodziewanego rezultatu jednak nie osiągnięto. Namnożyło się tylko znaków orientacyjnych, wszak każdy myśliciel stwarzał inne. Wspomnijmy tylko: reguły Kartezjusza, idee podstawowe Cournota, pierwsze zasady społeczne Comte'a i Spencera, prawa naturalne Poincaré'go... W wyniku tego rzeczywistość zaczęła się stawać coraz bardziej relatywna. Zresztą nie mogło być inaczej, skoro prawdę o człowieku i świecie rozpoczęto dopasowywać do wyników uzasadnionych przez pewne tylko aspekty współczesnej nauki. A na takiej zasadzie nie trudno wszystko twierdzić i uzasadniać. Tak więc łatwo zauważyć, że problemy współczesnego człowieka i dzisiejszego świata sprowadzają się zarówno do kwestii metodologicznych — chodzi o użycie metody dostosowanej do aktualnych zagadnień — jak też intelektualno-moralnych, które by zapobiegły dezintegracji mnożących się dyscyplin naukowych i stworzyły jakąś generalną, możliwą do przyjęcia płaszczyznę współpracy.

INTEGRACJA–ZRÓŻNICOWANIE–UNIWERSALIZM

Ideałem dla ludzi czasów przedindustrialnych a ściśle mówiąc okresu słabej industrializacji były: stabilność struktur społecznych, jednorodność zapatrywań, uniwersalizm reguł i wartości, tożsamość w pojmowaniu zjawisk kultury, moralności, nauki, życia ludzkiego. Uważano, że stworzenie tylko takiego stanu świadomości może prowadzić do integracji społecznej. Ale w miarę rozwoju techniki, myśli społecznej w ogóle a socjologii w szczególności okazało się, że integracja wcale nie polega na jednorodności, przeciwnie, jest ona wynikiem procesów zróżnicowania, polega przede wszystkim na pewnej jedności w różnorodności. Ściśle mówiąc, integracja jest zawsze procesem przejściowym w tym sensie, że procesy integracji przebiegają paralelnie z procesami zróżnicowań, w wyniku których tworzą się nowe, niejednorodne struktury. Bliskość i równoległość procesów integracyjnych i zróżnicowania uznaje dziś większość socjologów współczesnych. Zróżnicowanie w połączeniu z przejściowymi integracjami prowadzi właśnie do niejednorodności struktur.

Dzisiaj nie ulega wątpliwości fakt, że wszystko, co mieści się w sferze zjawisk kultury, moralności, nauki, jest złożone, a jako takie podlega rozpadowi, dezintegracji. Rzecz polega na tym, że części tych zjawisk, kiedyś traktowanych jako niezmienne, zaczynają się usamodzielniać i stąd samo zjawisko, jego rdzeń staje się coraz uboższy. Widzimy to wyraźnie na przykładach: usamodzielniają się nauki szczegółowe od filozofii, kwestie światopoglądowe od religii, od moralności czy od rzeczy gospodarczych. Zróżnicowania w dziedzinie społecznej pociągają za sobą .dezintegrację w kulturze. Dezintegracja w kulturze ma nie tylko stronę negatywną, którą jest zjawisko, że części oddzielają się od całości i albo się usamodzielniają albo giną. W rzeczywistości procesy dezintegracyjne mają tam również swoją stronę pozytywną. W wyniku ich bowiem powstaje coś nowego.

Przechodząc do dziedziny społecznej zauważamy, że rozluźnienie całości społecznej, związków społecznych nie musi prowadzić do czegoś jedynie negatywnego. Przeciwnie, taka dezintegracja jest czymś pozytywnym, prowadzi bowiem do emancypacji osobowości. Stąd usiłowania, aby za wszelką cenę zachować stan integracji określonych struktur społecznych (np. kościelnych), trzeba uznać za szkodliwe, tak dla danego związku społecznego, jak i dla ludzi, którzy ten związek tworzą. Jeżeli dana struktura nie ma ulec procesowi petryfikacji, musi być przygotowana na procesy dezintegracyjne w jej łonie. Te procesy odmłodzą jej treści, dodadzą dy-

namiki jej rozwojowi. W związku z tym nie należy się dziwić, że rozwój techniki, rozwój nauk społecznych prowadząc do ciągłego pogłębiania świadomości społecznej ludzi, sprawia, że ta pogłębiona świadomość dostrzegając zróżnicowanie i dynamikę procesów społecznych, nie może się zgodzić z jednostronnym traktowaniem tych procesów, np. z tym, żeby widzieć same negatywne aspekty tych procesów i stąd usiłować powstrzymać ich bieg.

Jednostka uwikłana w przemiany społeczne widzi, jak struktury społeczne i kultura zmieniają się korelatywnie, dostrzega też istniejący brak adekwatności między przemianami zachodzącymi w strukturach społecznych a kulturą, co nieuchronnie prowadzi do napięć. Jednakże stanu napięcia jako naturalnej konsekwencji przemian nie można analizować w oderwaniu od pozytywnych skutków tego stanu, którymi powinny być w dziedzinie społecznej: odmłodzone w przyszłości struktury społeczne; w dziedzinie ekonomicznej: — poza pozytywnymi zjawiskami czysto ekonomicznymi, takimi jak odpowiedni podział pracy w skali międzynarodowej, równomierność rozwoju gospodarczego wszystkich krajów, nasycenie towarowo-finansowe rynków świata itd. — humanizacja postępu technicznego wyrażająca się równowagą między postępem ilościowym (wydajnością), a postępem jakościowym w technice to jest takim postępem, który uwzględnia paralelność rozwoju technicznego i psycho-moralnego.

I wreszcie nie można zapominać o pozytywnych skutkach tego stanu napięcia, ujawniających się w dziedzinie psycho-moralnej, które wyrażają się tym, że człowiek uwikłany we wspomniane przemiany społeczne zachodzące skutkiem rozwoju techniki coraz bardziej dostrzega potrzebę łączenia się z innymi ludźmi, z ludzkością. Człowiek coraz mocniej „czuje", jak porządek społeczny, moralny, humanistyczny jakoś się pokrywają. I w ten sposób człowiek więcej lub mniej świadomie „uniwersalizuje się". Zjawisko to można obecnie łatwo dostrzec w wielu podstawowych dziedzinach ludzkiej egzystencji. Uniwersalizując się człowiek stopniowo rozwiązuje zasadniczy problem związany z wszelkimi przemianami społecznymi, którym jest zagadnienie złączenia porządku idei i porządku faktów, żeby ewolucja nie działała na szkodę ludzkości.

SYMPTOMY NEGATYWNE INTEGRALNEGO ROZWOJU

Nie ulega wątpliwości, że wszelki rozwój integralny a więc taki, który uwzględnia całościowo przemiany społeczne charakteryzuje się pewnymi zjawiskami, które mają swój aspekt pozytywny i negatywny. Przy czym symptomy negatywne przemian społecznych

są łatwo uchwytne i one stanowią najczęściej przedmiot analiz. Zjawiska pozytywne mało się „reklamują" i stąd są trudniej dostrzegalne, aczkolwiek one są zasadniczym celem procesów przemian. Wyolbrzymianie negatywnych symptomów przemian społecznych oraz analizowanie ich jako procesów dezintegracyjnych w oderwaniu od integracji, do której są drogą, charakteryzuje dużą część wypowiedzi zwłaszcza tych, którzy we wszelkich zmianach społecznych zachodzących pod wpływem rozwoju technicznego świata widzą tylko zagrożenie struktur społecznych. Tego rodzaju podejście do procesów społecznych jest analizą jednostronną i niepełną a stąd wypacza sam problem. Aby nie wpadać w żadne skrajności, stwierdźmy: procesy rozwoju społecznego niosą z sobą skutki pozytywne i negatywne. Jeśli się chce traktować zjawiska społeczne w perspektywie rozwojowej, a więc na drodze, która prowadzi do integracji, to wyliczając te skutki nie należy ich w żaden sposób demonizować, ani personifikować jako „zła społecznego", trzeba na nie spojrzeć w perspektywie rozwoju integracyjnego, który to rozwój dokonuje się poprzez procesy dezintegracji.

Skutki procesów dezintegracyjnych dzisiaj są widoczne i uchwytne. Wyliczmy niektóre z tych skutków. Zasadniczym „produktem" epoki kultu techniki i rzeczy jest rozdźwięk między rozwojem technicznym a psychomoralnym. Obserwujemy, głównie w krajach zachodnich, zagrożenie łatwizną życia, unikanie wysiłku, ryzyka, dążenie do standardu, który prowadzi do monotonii psychicznej, dezorganizującej cały rytm biopsychiczny człowieka. Na tym tle łatwo spostrzec rodzące się niebezpieczeństwo identyczności psychicznej ludzi i zaniku wysiłku twórczego. Obserwujemy jednolitość smaku, pragnień a nawet idei przy równoczesnym osłabieniu ciekawości intelektualnej. Efekty tego stanu rzeczy ujawniają się w postaci zjawiska depersonalizacji człowieka, który więcej reaguje na bodźce nerwowe a mniej myśli i mniej chce.

W porządku czysto ekonomicznym dezintegracja stawia coraz ostrzej pytania: jak pogodzić technikę i humanizm, reglamentację i wolność jednostki? Czy człowiek ma być więźniem względności? W porządku psychicznym obserwujemy wzrastającą liczbę nerwicowców (produkt współczesnej cywilizacji technicznej), ludzi wykolejonych i nieprzystosowanych społecznie. Wszystko to sygnalizuje wielką potrzebę zajęcia się pełniej osobą ludzką przez społeczność. Zjawiska te przypominają, że palącą sprawą jest chronić funkcjonowanie psychomoralne jednostki, starać się, by instytucje służyły osobie. Trzeba ponadto wszczepić w ludzi uwikłanych w przemiany społeczne określone imperatywy psychologiczne i moralne mające znaczenie powszechne, takie jak: odpowiedzialność,

prawa, ale także obowiązki, wolność ale także i powinność. Tej pracy nie da się wykonać bez ciągłego wybierania, bez odnoszenia się do jakichś kryteriów zależnych od doświadczenia psychologicznego i etyki.

DROGI ROZWIĄZANIA TRUDNOŚCI

Wymieniliśmy tylko niektóre negatywne skutki przemian zachodzących we współczesnym świecie. Zjawiska tu zasygnalizowane są powszechnie znane. Istotnym jest to, że obserwując te zjawiska człowiek coraz bardziej dochodzi do wniosku, że postępowanie ludzkie okazuje się tak skomplikowane, że odpowiedzialność zdaje się tracić grunt pod nogami. A z drugiej strony, zjawiska te zmuszają człowieka współczesnego do szukania dróg rozwiązania przy możliwie niewielkich kosztach własnych.

Rozsądnym sposobem rozwiązania trudności będzie przede wszystkim wysiłek zrozumienia współczesnych problemów. Wielkie przemiany w nauce i technice wymagają wytężonego wysiłku umysłowego dla wypracowania najpierw metody myślenia, która pozwoliłaby człowiekowi rozumieć świat, w którym żyje. Im świat jest „niebezpieczniejszy", tym większy winien być wysiłek umysłu. Postęp i rozwój techniczny ma dwie strony: może prowadzić do dobra człowieka lub do jego zagłady. Niebezpieczeństwo istnieje zwłaszcza wtedy, gdy człowiek traci pewność swego poznania i zaufania do drugiego człowieka. Wtedy człowiekowi bardzo trudno znaleźć swoje miejsce w procesie przemian społecznych. Niebezpieczeństwo to istnieje i wówczas, kiedy traci człowiek zdolność syntezy i widzenia rzeczy jednostkowych w obrębie większych struktur i całości. A zatem rozwiązania trudności trzeba szukać najpierw na drodze odpowiedniego kształtowania tego, co jest jedną z najważniejszych cech ludzkiego bytu, tj. poznania ludzkiego. Przynajmniej dwie cechy charakteryzują przemiany współczesnej mentalności: a) zastąpienie pojęć statycznych pojęciami elastycznymi, ewolucyjnymi; b) radykalna przemiana sposobu łączenia pojęć podstawowych, przemiana polegająca na pewnej komplementarności tych pojęć dla zrozumienia poszukiwanego zagadnienia, — np. pojęcie materii w fizyce, pojęcie względności w matematyce, genetyki w biologii, integracji w socjologii... — Problemów, których dotyczą choćby powyższe pojęcia, nie można już rozstrzygać w oparciu o dawne narzędzia pracy umysłowej.

Ta przemiana w sposobie łączenia pojęć podstawowych stawia szczególne wymagania przed naukami społecznymi, gdyż one nie mogą pracować w oparciu o abstrakcyjne założenia wypracowane

przy biurku, wymagają stałego kontaktu z faktami, dlatego filozofia nie wystarcza dla wyjaśnienia i rozwiązania problematyki przemian społecznych. Sprawy społeczne są wynikiem pomieszania się wielu czynników: ekonomicznych, psychologicznych, etycznych i innych. Coraz bardziej uświadamiamy sobie determinizmy oddziałujące na człowieka: psychologiczne, cywilizacyjne, socjologiczne a nawet biokosmiczne. Zatem podstawowe zadanie rozumu i poznania sprowadza się dziś do uczynienia człowieka na miarę możliwości zachodzących przemian społecznych, zachowując w nim to, co podstawowe, co ludzkie.

Ale powstaje pytanie, kto tworzy współczesny sposób rozumienia zachodzących procesów społecznych? Trzeba odpowiedzieć krótko: a) uczeni, specjaliści w jednej dziedzinie, ale ci często przekraczają swoje kompetencje wykraczając poza sferę czysto naukową; b) opinia, która ma wpływ na indywiduum, a która normalnie powinna wyrażać świadomość społeczną ludzi; c) człowiek — indywiduum, chociaż trzeba zaznaczyć, że zmniejszyła się zdolność krytycznego osądu przez jednostkę często niesioną prądem wydarzeń, nie mającą czasu na refleksję, lub często nie widzącą sensu tej refleksji, a to skutkiem wpływu środków masowego przekazu będących na usługach kultury ilościowej, dostarczającej gotowych standardów myślenia, zachowania itp. To rodzi też w człowieku niewiarę w rozum, a zwłaszcza w możność oddzielenia dobra od zła.

SZANSE INTEGRALNEGO ROZWOJU

Jak odnaleźć szanse integralnego rozwoju? Czy procesy dezintegracji są etapami takiego rozwoju? Zagrożenia równowagi społecznej i osobowej można uniknąć, gdy wypracuje się odpowiednią metodę myślenia o współczesności i jej rozumienia, gdy wypracuje się moralną świadomość odpowiadającą potrzebom czasów.

Żyjemy w czasach podziału, które wymagają dynamicznej jedności. Podziały obejmują świat, idee, instytucje, ludzi. Trzeba odtworzyć sposób myślenia ludzkiego, wartościującego, krytycznego. Utrudniają to istniejące podziały, ale ułatwiają pozytywne odkrycia wiedzy, postęp techniczny, powiększające zasób wiadomości o człowieku i jego środowisku. Wobec zachodzących przemian i procesów społecznych można zamknąć się i izolować, a wtedy jest się skazanym na skostnienie i śmierć. Można też w te przemiany się włączyć, aby je kontrolować i mieć kontakt z teraźniejszością, bo człowiek żywy jest rzeczywistością historyczną rozwijającą się w czasie.

W sprawach społecznych, cywilizacyjnych i moralnych stoi czło-

wiek ciągle w obliczu nieuniknionego wyboru. Dokonanie właściwego wyboru jest konieczne dla skutecznego działania w nurcie zachodzących procesów społecznych. Właściwy wybór jest rzeczą trudną zwłaszcza wtedy, gdy na drodze do integracji spotyka człowiek mnóstwo znaków orientacyjnych, znaków które w pierwszej chwili dezorientują swoją mnogością i negacją uświęconych niegdyś stereotypów. Wówczas też tylko refleksja twórcza człowieka i umiejętność wartościowania może dać wyjście z dylematu, który brzmi: albo bezwzględny rozwój techniczny z zagrożeniem równowagi społecznej i osobowej, albo wypracuje się moralną świadomość i odpowiedzialność zgodną z potrzebami epoki. Tylko stawiając na realizację tego drugiego członu dylematu, traktując go jako swoje osobiste i społeczne zadanie, człowiek może mieć nadzieję na szanse integralnego rozwoju.

Władysław Jacher

JEAN LADRIÈRE

KRYZYS CYWILIZACJI A KRYZYS INSTYTUCJI

Pytanie, które mamy rozpatrzeć, dotyczy sensu i zasadności organizacji chrześcijańskich *. Nasuwa się ono, gdyż organizacje i instytucje są dzisiaj zakwestionowane. Nie jest to zakwestionowanie przypadkowe; stanowi element ogólnego kontekstu, znacznie szerszego niż problematyka wewnętrzna Kościoła katolickiego i Kościołów jako takich. Cel tego wykładu wprowadzającego będzie dwojaki: z jednej strony stanowić on będzie próbę opisu kontekstu, w jakim występuje kryzys instytucji, z drugiej — propozycję wyjaśnienia owego kryzysu.

CZĘŚĆ PIERWSZA: OPIS KONTEKSTU

Można postawić hipotezę, że we współczesnym okresie działają dwa zasadnicze nurty: pierwszy to nurt racjonalizacji, drugi to nurt o charakterze etycznym. Istnieje między nimi oczywiście interakcja, którą będziemy musieli opisać.

1. NURT RACJONALIZACJI

Wyraża się on zasadniczo w procesie industrializacji. Postarajmy się zrozumieć co on oznacza. Chcąc scharakteryzować go globalnie, można powiedzieć, że chodzi o przejście od cywilizacji neolitycznej do jakiejś innej, która nie zapanowała jeszcze nigdzie na dobre, lecz rysuje się już, i można nazwać ją cywilizacją przemysłową.

Cywilizacja neolityczna odznacza się niezmiernie ścisłym uzależnieniem istoty ludzkiej od jej naturalnego środowiska. Dominującym typem produkcji jest w niej rolnictwo. Narzędzi jest niewiele: praca ludzka jest oddziaływaniem bezpośrednio lub niemal bezpośrednio na elementy przyrody. Z tym stanem rzeczy koreluje kultura, w której człowiek wyraża na różne sposoby swój stan zależności w stosunku do przyrody. W jego wyobraźni jest ona poruszana przez wielkie rytmy, będące jakby oddechem wszechświata. Rytmy te jednak przedstawiają mu się jako doskonale regularne: przebiegają według niezmiennych praw, na gruncie stabilności

* Referat wygłoszony z okazji otwarcia II Kongresu Europejskiego Międzynarodowego Ruchu Intelektualistów Katolickich Pax Romana, Lipiec 1969.

i trwałości. Prowadzi to w sposób całkiem naturalny do przypisywania z zasady wysokiej wartości tradycji: próba czasu stanowi kryterium decydujące, to, co trwa już długo — ma prawdę i realną solidność. Społeczeństwa neolityczne są typu arystokratycznego. Widzą siebie na podobieństwo kosmosu, władcy reprezentują na arenie ludzkiej wszechmocne siły przyrody. Władza ma charakter sakralny. Stabilność społeczna jest jak gdyby projekcją regularności przyrody. Tradycja jest podstawą legalności.

Najbardziej chyba rozpracowywanym pojęciem kultury neolitycznej jest harmonia. Odnajdujemy ją w tradycjach bardzo od siebie różnych, jak tradycja grecka (z jej pojęciem „sprawiedliwości") i chińska (z pojęciem „nieba"). Istnieje jakiś fundamentalny przepis przyrody. Społeczeństwo musi odtwarzać na własną rękę porządek powszechny. Porządek natury zależy zresztą w pewnej mierze od postępowania ludzkiego. W tym właśnie leży sens obrzędów: wykonanie odpowiedniego rytuału aktualizuje na powrót operacje stwórcze, które ukształtowały świat, i zapobiega jego powrotowi do stanu pierwotnego chaosu. Zadaniem rządzących jest zapewnianie harmonii społeczeństwa i przez to — stabilności porządku naturalnego. Celem ostatecznym jest zapewnienie zgodności człowieka z przyrodą, i zgodność ta jest pojmowana jako zasadniczy warunek utrzymania się przy życiu. Jej przedstawienia w systemach intelektualnych i w obrzędach stanowią bez wątpienia po prostu wyraz samopoczucia, będącego w psychice ludzkiej oddźwiękiem materialnych warunków egzystencji.

W cywilizacji przemysłowej odnajdujemy w zasadzie ten sam problem. Człowiek pozostaje oczywiście tym, czym jest: istotą zależną od przyrody, która musi umieć wykorzystać siły naturalne dla własnych celów. Człowiek ów chce przede wszystkim utrzymać się przy życiu i po drugie, w miarę możności, wyrażać siebie w słowie, w śpiewie, w przedstawieniach, w obrzędach, w których wypowiadany jest sens i w których się doświadcza zaspokojenia, poczucia, że wszystko jest w porządku. Mamy tu więc znowu pojęcie zgody i to dwojakie: z jednej strony — uzgodnienie realizowane w praktyce, drogą skutecznego używania przyrody, z drugiej — uzgodnienie w przedstawieniach, w tej mierze, w jakiej dochodzi w nich do głosu poczucie, że wszystko jest na swoim miejscu, że jest na swoim miejscu także człowiek, który zdołał usytuować się w jakimś porządku wewnątrz porządku powszechnego. Wizja taka wpisana jest nawet w perspektywy najbardziej rewolucyjne jako meta, do której ma się dojść. Tak właśnie Marks opisuje komunizm. Widzi go jako pełnię humanizmu, który jest zarazem dopełnioną naturalnością: jako humanizację przyrody, lecz jednocześnie naturalizację człowieka.

Istnieje jednak wielka różnica między cywilizacją neolityczną a przemysłową: w tej ostatniej człowiek osiągnął duży dystans wobec przyrody. Oczywiście zależy od niej ciągle, w ostatecznym rozrachunku, lecz ta zależność urzeczywistnia się teraz poprzez liczne ogniwa pośrednie. Uzgodnienie człowieka z przyrodą następuje poprzez narzędzia, które sam wykonał. W konsekwencji zależy on więc bardziej bezpośrednio niż dawniej od inicjatyw własnych, staje się coraz bardziej odpowiedzialny za własny los, i poczuwa się do takiej odpowiedzialności. Jednocześnie jednak utrzymuje się poczucie zależności. Człowiek czuje się wprawdzie bardziej wolny w stosunku do samej przyrody, lecz czuje się zarazem zagrożony przez pośrednie ogniwa, które są jego własnym tworem.

Czymże są jednak naprawdę te ogniwa?

Człowiek zdolny jest oddziaływać na przyrodę tylko w tej mierze, w jakiej sam jest jej częścią jako ciało. W perspektywie empirycystycznej, sama myśl nie jest niczym innym jak wyposażeniem naturalnym, pozwalającym na zróżnicowaną i niezwykle elastyczną adaptację życia do warunków otoczenia. I wyposażenie to jest natury cielesnej: sprowadza się do procesów mózgowych, jak to nam daje do zrozumienia cybernetyka przez analogie, jakie wykazuje pomiędzy funkcjonowaniem mózgu a funkcjonowaniem „maszyn myślących". A więc przez swe ciało, rozumiane w najszerszym sensie, włącznie z myślą, człowiek zapewnia sobie stan równowagi z naturalnym środowiskiem i w ten sposób udaje mu się utrzymać przy życiu. Otóż w ciągu wieków, lecz szczególnie w czasach ostatnich, nastąpiło to, co Karl Popper nazywa stworzeniem sobie przez człowieka „środowiska egzosomatycznego", to znaczy czegoś w rodzaju przedłużenia ciała.

Środowiskiem tym jest rzeczywistość materialna, w którą wkładamy pewne znaczenia, a ona sama oddziałuje na nie i dostarcza znaczeń nowych, uzyskanych przez przekształcenia tych, które były dane. Najprostszym przykładem jest tu język, który zresztą stanowi najstarszą formę środowiska egzosomatycznego. Otóż język przedstawia dla nas narzędzie, pozwalające oderwać się od rzeczy i rozumować, to znaczy przechodzić od informacji danej do innej, niedostępnej już bezpośrednio (niedostępnej przejściowo lub ostatecznie). Dzięki językowi, opracowaliśmy teorie, to znaczy systemy pojęciowe, dzięki którym możemy organizować w sposób uporządkowany krytyczne badanie przyrody. Teorie stają się zewnętrzne w stosunku do istoty ludzkiej, która je wynalazła: stanowią więc również produkt egzosomatyczny. Przykładem najbardziej imponującym, a także najnowszym są maszyny matematyczne, zdolne rozwiązywać problemy o charakterze logicznym lub matematycznym, zdolne uczyć się, modyfikować własne programy zgodnie

z tym, czego się nauczyły, i z czasem fabrykować programy nowe, lepiej przystosowane do otrzymanych zadań. Są to więc maszyny zdolne do samodoskonalenia. W szerszym znaczeniu, za środowisko egzosomatyczne uznać można wszystko, co jest rzędu organizacyjnego. Wprawdzie organizacja, w odróżnieniu od maszyny, nie jest układem czysto materialnym: składa się z jednostek ludzkich. Jako organizacja jednak nie jest niczym innym jak układem stosunków, po którym krążą strumienie informacji, który wykonuje rozmaite operacje według z góry założonego systemu, i który kontroluje własne funkcjonowanie w tym sensie, że nabywa uzdolnień do oceny rezultatów swych operacji (według z góry wyznaczonych kryteriów) i do modyfikowania w razie potrzeby programów działania, według tego, jaki wyrok zapadnie. Można więc przedstawiać poziom stosunków za pomocą urządzenia materialnego. Organizacja, w tej mierze, w jakiej jest układem, jest niezależna od składających się na nią jednostek: funkcjonuje, rzec można, sama z siebie.

Odpowiada to temu, co jest uzasadnione w strukturalizmie i tłumaczy także sukces tego rodzaju teorii. Metoda strukturalizmu akcentuje to, że w grupach ludzkich istnieją układy stosunków możliwe do abstrakcyjnego zdefiniowania, i to, że układy te są niezależne od konkretnych jednostek działających. Układ społeczny, ażeby funcjonować, musi oczywiście posługiwać się motywacjami jednostek, grą ich woli, dążeniami indywidualnymi. Opiera się w pewnym sensie na tych elastycznych systemach zachowań, które stanowią jednostki, i które są, w stosunku do niego, układami o poziomie bardziej elementarnym. Można jednak abstrahować od tych układów podskórnych: grają one rolę podpory, i tylko w tym sensie wchodzą w grę. Punkt widzenia strukturalizmu odpowiada bardzo ściśle naturze organizacji. Reasumując można powiedzieć, że organizacja owa urzeczywistnia wyabstrahowanie systemu w stosunku do jednostki, innymi słowy oddziela jednostkę od układów, w które jest ona de facto włączona.

Rezultatem rozwoju środowiska egzosomatycznego jest to, że interakcja człowieka i przyrody staje się o wiele bardziej złożona. Nie stanowi już prostego stosunku między pracą ludzką a siłami naturalnymi. Przybiera formę stosunku podwójnego: z jednej strony jest to stosunek działań ludzkich do układów egzosomatycznych, z drugiej stosunek owych układów do przyrody. Pierwszy z tych dwu stosunków przykuwa coraz bardziej naszą uwagę. Otóż sytuacja człowieka wobec jego własnych produktów egzosomatycznych jest dwojaka. Po pierwsze stwarza je, konstruując według pewnego schematu bądź elementów materialnych, wziętych z przyrody, bądź też jednostek, traktowanych po prostu jako układy zachowań. Po drugie jednak sam znajduje się pod ich kontrolą,

w tym sensie, że jego działanie jest uwarunkowane przez prawidłowości funkcjonowania tworzonych układów. Układy te zwiększają więc ludzką zdolność działania, lecz zarazem ograniczają ją, kanalizują, narzucają jej kierunki obowiązujące.

Jakież są konsekwencje tego wszystkiego w dziedzinie postaw kulturowych? Człowiek jest rzeczywiście coraz bardziej odpowiedzialny za to, w jaki sposób ułożą się jego stosunki z przyrodą, i coraz bardziej to odczuwa. Powoduje to modyfikację jego postawy wobec przyrody i — równolegle — jego postawy wobec społeczeństwa. Przyroda nie jest już w jego odczuciu nieubłaganą potęgą, tylko środowiskiem do użytkowania. Środowisko to jest w zasadzie podatne na manipulację; może czasem stawiać opory, ale są one tylko przeszkodami, które należy przezwyciężyć. Świat zewnętrzny staje się w ten sposób dla człowieka jednym wielkim polem działania. Właśnie to znajduje wyraz w wielkich akcjach przekształcania przyrody i w wielkich przedsięwzięciach, stanowiących jakby wyzwanie praw kosmicznych. Jednocześnie olbrzymim polem działania staje się samo społeczeństwo. Nie jest ono już uważane za obraz i podobieństwo przyrody. Rozumie się je jako to, czym jest, czyli jako egzosomatyczne ogniwo mediacyjne działalności ludzkiej. Taka nowa postawa wobec przyrody i wobec społeczeństwa ogniskuje się w sposób szczególnie świadomy i intensywny w orientacji postępowej. Jest to orientacja podwójna. Zawiera po pierwsze intencję nieustannego przekształcania przyrody, wykorzystania wszystkich energii wszechświata: nie ma granic dla ducha przedsiębiorczości, istnieje nawet rodzaj obowiązku akcji przekształcającej. Orientacja postępowa zawiera także intencję przekształcenia społeczeństwa. W sensie negatywnym, wyraża się ona w odmawianiu wartości tradycji, w odrzucaniu argumentu autorytetu oraz pojęcia stabilności, w negowaniu ciągłości kulturalnej, trwałych niezmiennych wartości oraz „uświęcającej roli" czasu. W sensie pozytywnym — zmiana sama w sobie staje się wartością: nawet jeśli nie wie się dobrze, dokąd się idzie, sam fakt zmiany sytuacji istniejącej jest czymś dobrym, a zresztą zmiana musi w sposób konieczny prowadzić do lepszego. W swej formie najbardziej skrajnej i radykalnej, ta apoteoza wartości zmiany wyraża się w teorii permanentnej rewolucji.

Cóż jednak leży u podstaw tego wszystkiego? Wspominano tu o pojawieniu się systemów egzosomatycznych. Cóż jednak właściwie znajdujemy u ich korzeni? Właśnie analizując tę kwestię natykamy się na nurt racjonalizacji. Funkcją układów egzosomatycznych jest kontrolowanie procesów naturalnych w człowieku i poza nim. Ich główną właściwością jest jednak to, że zdolne są także do samokontroli. Jest to jedna z idei podstawowych cybernetyki,

którą definiowano jako naukę o działaniach sterowanych czy też prościej o samokontroli. Wprowadzenie układów egzosomatycznych umożliwiło rozwój takiej formy działania, która jest w coraz większym stopniu zdolna do samokontroli, i coraz bardziej — przez same swe sukcesy — zmuszona do krytycznej samooceny i do przystosowawczej modyfikacji metod. Rozwój ów prowadzi z kolei do odmiennych form postępowania racjonalnego. Możemy się tu ograniczyć do przedstawienia jego dwu szczególnie znamiennych przykładów: przykładu nauki i przykładu planu.

Nauka, we współczesnym sensie tego słowa, mało ma już wspólnego z kontemplacyjnym ideałem czystego poznania. Jej celem jest wprawdzie rozszyfrowanie funkcjonowania dostrzegalnej rzeczywistości a wyniki, jakie osiąga, nie muszą być koniecznie przeznaczone do inspirowania jakichś zastosowań. Sam jednak sposób rozszyfrowywania, jakiego nauka używa, zawiera już w sobie działanie. Zasadniczym mechanizmem postępowania naukowego jest przechodzenie od hipotezy do eksperymentu i z powrotem. Mamy więc, z jednej strony, wynajdywanie systemów pojęciowych, z drugiej zaś wypróbowywanie tak sformułowanych propozycji za pomocą postępowania typu empirycznego. Poznanie naukowe jest więc poznaniem, które kontroluje się samo nieustannie, a więc ma naturę zasadniczo operatywną. Ma ją zresztą w podwójnym sensie: w sferze systemów pojęciowych (które formułowane są w sposób coraz bardziej zmatematyzowany, to znaczy w formie podatnej na obliczenia, na transformacje regulowane), oraz w sferze doświadczenia (które nie jest prostą obserwacją, lecz polega na skutecznym manipulowaniu warunkami badanego zjawiska).

Praktyka naukowa stawia sobie zresztą samą siebie jako przedmiot. Istnieje nauka o nauce. Same prace badawcze są organizowane według racjonalnego planu i podlegają samokontroli, a wszystko to następuje w sposób coraz bardziej zintegrowany i kolektywny. Wszędzie pojawia się tak zwana polityka naukowa i powstają instytucje publiczne, które mają wprowadzać ją w praktykę państw nowoczesnych.

Sama nauka prowadzi więc do planu. Idea planu jest jednak oczywiście o wiele ogólniejsza. Współczesna ekonomia opiera się na racjonalnej produkcji, która jest usystematyzowana i obejmuje możliwie jak najszerszy wachlarz czynności. Właśnie tu leży sprężyna rozwojowa industrializacji. Charakter racjonalny nadaje jej nie tylko to, że stosuje postępowanie oparte o wiedzę naukową, lecz także, a może przede wszystkim to, że działa poprzez organizację.

Otóż sam sposób pracy, właściwy gospodarce przemysłowej, wymaga planu. Jest on nieodzownym elementem organizacji. Co więcej, produkcja przemysłowa uruchamia rozległe środki techniczne,

rozgałęzia się na najrozmaitsze typy operacji, różnicuje się i zarazem komplikuje; jest więc konieczne wprowadzenie jakiegoś czynnika unifikacji, jakiegoś narzędzia syntezy. W końcu, a może przede wszystkim, produkcja współczesna opiera się na antycypowaniu przyszłości. Plan zaś stanowi właśnie rodzaj racjonalnej prospektywy. W tym sensie gra rolę dość analogiczną do hipotezy naukowej. Należy jednak do rzędu działania przekształcającego, i rozbić się może o sankcje faktów ekonomicznych, podczas gdy hipoteza ryzykuje tylko dementi doświadczenia naukowego. Zależnie od funkcjonującego aktualnie systemu socjo-ekonomicznego, plan dotyczy jednego przedsiębiorstwa, lub jest planem globalnym, ma charakter wskazówki lub rzeczywistego nakazu. Logiczny rozwój współczesnych form ekonomiki prowadzi może ku centralnemu planowaniu, które ma być skuteczne, a więc zobowiązujące. Nie wyklucza to zresztą wcale decentralizacji decydowania i zarządzania ani demokratycznej kontroli podjętych decyzji na różnych szczeblach.

Proces racjonalizowania, którego konkretny wyraz w dziedzinie badań naukowych i planowania opisaliśmy właśnie, lecz który przejawia się także na wielu innych polach, uznać trzeba za nieodwracalny. Teoretycznie można go oczywiście zawsze zatrzymać. Zdajemy sobie jednak sprawę, że zatrzymanie takie oznaczałoby dzisiaj śmierć bardzo wielkich grup ludzkich, jeśli nawet nie wszystkich ludzi. Racjonalizacja bowiem przyniosła już owoce. Zrodziła już najrozmaitsze konsekwencje, które czynią dalsze i nawet coraz radykalniejsze racjonalizowanie czymś w praktyce nieodzownym. Wymienić tu można wzrost demograficzny, urbanizację, stworzenie całego szeregu zakłóceń naturalnej równowagi, zastąpienie energii ludzkiej i zwierzęcej innymi formami energii, czerpanymi ze świata fizycznego, skutki, jakie wywiera na fizyczne i psychiczne zdrowie człowieka, przekształcenie środowiska. Nie tylko musi się już używać istniejących aparatur (jak na przykład windy, by dostać się na wyższe piętra wieżowców), ale stwarza się także bez przerwy problemy nowe, których nie da się rozwiązać inaczej niż drogą dalszych postępów racjonalizacji.

2. NURT ETYCZNY

W świecie współczesnym działa jednak nie tylko dynamika racjonalizacji, lecz również dynamika o charakterze etycznym, która znajduje się z nią w interakcji, ale jest zarazem wobec niej autonomiczna. Nurt etyczny charakteryzuje, jak się zdaje, przede wszystkim pojawienie się dwu wartości podstawowych: wolności i równości. Spróbujmy sprecyzować krótko ich treść, a potem ich działanie.

Przede wszystkim zaś: na czym właściwie polega wolność, o którą dzisiaj chodzi? Jeśli chcemy uchwycić jej sens jako aktywnej siły, zająć się musimy nie genezą historyczną idei wolności ani też jej pojęciem w różnych tradycjach filozoficznych, tylko konkretnym i przeżywanym poczuciem wolności. W historii znajdujemy trzy następujące po sobie formy tego poczucia. W starożytności pojawia się obiektywna postać wolności, w formie autonomii miasta. W sensie etymologicznym „autonomia" oznacza władzę nadawania sobie samodzielnie własnych praw. Taka forma wolności może oczywiście godzić się bardzo dobrze z tyranią wewnątrz miasta. Następnie, już w pewnych formach myśli antycznej, lecz także — w nowym kształcie — pod wpływem myśli chrześcijańskiej, pojawia się — w początkach ery nowożytnej — subiektywna postać wolności. Jest to wolność pojmowana i przeżywana jako władza czysto wewnętrzna, jako suwerenność sumienia. Od dwu czy trzech stuleci trwają poszukiwania syntezy tych dwu postaci wolności, i rysuje się już postać trzecia, będąca jakby pojednaniem sumienia i prawa. Ta synteza nie jest jednak jeszcze dokonana i w danej chwili stanowi teren dwuznaczny. Można bowiem wyobrażać sobie konkretne urzeczywistnienia wolności na dwa sposoby bardzo różne, a nawet — mówiąc prawdę — przeciwstawne.

Można pojmować wolność jako zgodność indywidualnego poczucia autonomii z zewnętrznym przymusem, wywieranym przez społeczeństwo. Jak uzgodnienie takie jest możliwe?

Jest możliwe drogą uznania rozumnego charakteru przymusu, to znaczy jego zgodności z wymogami rozumu. Owe wymogi mogą z kolei być pojmowane jako prawa obiektywne (bądź z dziedziny historiozofii, bądź nauk społecznych), lub też jako determinanty porządku etycznego, wyrażające obiektywne ukierunkowanie samej wolnej woli.

Za przykład usprawiedliwiania nacisku przez prawa o charakterze racjonalnym posłużyć może pewna interpretacja materializmu historycznego, rozpatrywanego jako nauka o historii (a więc o społeczeństwie). Według materializmu historycznego istnieją prawa obiektywne rządzące ewolucją społeczeństw ludzkich. Mogą one być ostatecznie zreasumowane w jednym prawie podstawowym: o odpowiedniości między siłami wytwórczymi a formami produkcji. W społeczeństwach przedrewolucyjnych odpowiedniość taka nie jest urzeczywistniana. Istnieje w nich tedy zasadnicza sprzeczność, która z kolei rodzi cały szereg sprzeczności pochodnych. Dzięki tym sprzecznościom jednakże dochodzi do głosu żądanie przezwyciężenia ich, i właśnie ono stanowi motor historycznej ewolucji. Prowadzić bowiem winno do przemiany rewolucyjnej, mającej na celu urzeczywistnienie odpowiedniości. W społeczeństwach pore-

wolucyjnych odpowiedniość sił wytwórczych i form produkcji może zostać ustanowiona i utrzymana, lecz ich wzajemne dostosowanie nie następuje automatycznie. Musi być zapewniane przez świadomą i zamierzoną akcję, a akcja taka może wymagać rozmaitych form przymusu. Dla tego, kto uznaje prawo i przyjmuje je za własne, przymus przestaje jednak być przymusem: człowiek taki pojmuje go jako wyraz ograniczenia racjonalnego i godzi się nań dobrowolnie.

Mówiąc ogólnie można więc pojmować wolność jako uznawanie i przyjmowanie przymusu, jeśli tylko przymus ów może przedstawiać się indywidualnemu sumieniu jako usprawiedliwiony zasadami, które to sumienie przyjęło. Koncepcję taką można zresztą wyznawać bądź w wersji arystokratycznej, bądź w wersji demokratycznej. Według wersji arystokratycznej tylko elity zdolne są rozpoznawać wymogi rozumu w historii, tylko im więc zlecone jest zadanie określania w sposób autorytatywny racjonalnych form życia społecznego. Ci, którzy do elit nie należą, mogą przyjmować narzucane przez nie decyzje tylko pod warunkiem, że mają do elit zaufanie. Oddala nas to, prawdę mówiąc, od idei wolności jako zgody, gdyż zgoda prawdziwa nie powinna się opierać na akcie zaufania, tylko na osobistym i bezpośrednim uznaniu racjonalności decyzji. Według wersji demokratycznej nie ma sposobu określenia jasno i bez reszty treści wymogów rozumu. Treść owa pozostaje nieokreślona i jedyną drogą uchylenia w miarę możności owej nieokreśloności jest odwołanie się do konfrontacji poglądów, czyli do dyskusji. Tutaj nasuwa się jednak inny problem: przyjmowania przez mniejszość decyzji, których zasadności nie uznaje. Akceptacja taka ma podstawę tylko formalną: jest warunkiem tego, by gra mogła być kontynuowana, i zakłada, że ważniejsze jest zachowanie szans dyskusji, aniżeli to, by w żadnym wypadku nie zgodzić się na nic, co nie byłoby w sposób jasny i wyraźny uznane za racjonalnie uzasadnione.

Wolność jednak można pojmować także całkiem inaczej: jako protest jednostki przeciw wszelkiej formie przymusu. Umiarkowaną wersję takiej koncepcji znajdujemy w idei demokracji bezpośredniej, która głosi, że wyprowadzić potrafi cały proces polityczny wychodząc od małych grup, przeciwstawia się planowi, centralizmowi, rządzeniu w oparciu o zasady. Postawa taka odrzuca w gruncie rzeczy wierzenie, według którego istnieć miałby jakiś rozumny porządek rzeczy, jakieś prawo historii. Spuszcza się wobec tego na natchnienie, na spontaniczność, na siły twórcze, które emanują z bezpośredniej interakcji sumień. Człowiek pojmowany jest jako zdolność wyrazu i nieustającej inwencji, kanonizowana jest wyobraźnia i wyznawany super-optymizm, przypominający nieco wizje

Jana Jakuba Rousseau. To społeczeństwo i rodzone przezeń przymusy nie pozwalają się wyrazić naturalnym mocom twórczym człowieka. Społeczeństwo, takie w każdym razie, jakie istnieje dotychczas, jest ze swej istoty represywne. Wystarczy usunąć ową represję, a siły życia będą mogły rozkwitnąć, otwierając nieograniczone pole wolności.

Formą skrajną takiej koncepcji wolności jest anarchizm, dla którego wszelka forma organizacji jest przymusem nie do zniesienia. Istota ludzka nie może oczywiście żyć całkiem sama. Ale trzeba stworzyć takie formy życia społecznego, które tworzyłyby się spontanicznie, według wciąż nowych natchnień uczucia, i które mogłyby nawiązywać się i znów rozchodzić w nieskończoność. Odnajdujemy tu w gruncie rzeczy antyczną ideę harmonii, lecz bez jej praw: trzeba uzgodnić się z życiem, ale życie owo nie jest już widziane jako przymus, jest jakby swobodnym rozpościeraniem się jestestwa. Co dzień rano świat ma być wynaleziony na nowo.

Zarysowawszy wartość, jaką stanowi wolność, przejdźmy teraz do równości. Stajemy tu wobec wielkiej wizji: społeczeństwa, w którym mimo zróżnicowania zadań i funkcji ludzie byliby naprawdę równi. Co właściwie oznacza taki projekt? W aspekcie negatywnym — zniesienie społeczeństw arystokratycznych i wszystkiego, co z nich jeszcze pozostało w świecie współczesnym. Jest znamienne, że rewolucje czasów nowożytnych skierowane były na ogół przeciw systemom feudalnym lub półfeudalnym. Lecz nawet w społeczeństwach, które przedstawiają się jako demokratyczne, istnieją jeszcze przeżytki form archaicznych życia społecznego. Żądania równości dochodzą więc do głosu także w stosunku do nich. Można tedy utrzymywać, że prywatna własność środków produkcji nie należy wcale do istoty kapitalizmu, lecz jest w łonie społeczeństwa przemysłowego pozostałością form własności jeszcze z systemów feudalnych, utrzymującą się wciąż z przyczyn łatwych do wyjaśnienia historycznie. Nowa gospodarka musiała się pojawić w świecie, którego nie mogła za jednym zamachem przekształcić, i dlatego jest dziś częściowo nowym odlewem ze starych matryc. Własna logika tej gospodarki idzie jednak we wręcz przeciwnym kierunku: ze swej istoty wymaga antycypacji, organizacji, planu, zcentralizowania, i to mimo iż jest gospodarką typu kapitalistycznego. Można by bronić tezy, że ta istota urzeczywistnia się w pełni tylko w kapitalizmie państwowym, w najbardziej radykalnym sensie tego słowa. W każdym razie nierówność, charakterystyczna dla społeczeństw przeszłości, nie znikła we współczesnych społeczeństwach i wizja równości jest w swym aspekcie negatywnym skierowana przeciw wszystkim formom społecznym, które rodzą nierówność.

W sensie pozytywnym, wizja owa oznacza skuteczne wyrównanie warunków. W pierwszej fazie chodzi o danie wszystkim równych szans w osiąganiu funkcji społecznych, według posiadanych zdolności. Dochodzimy tu do bardzo dzisiaj aktualnego problemu demokratyzacji oświaty. W następnej fazie celem będzie zapewnienie wszystkim równego dostępu do zasobów materialnych i dóbr kulturalnych wytwarzanych przez społeczeństwo, i to niezależnie od zatrudnienia i kompetencji. Zaznaczyć tu należy, że trzeba rozróżniać między kulturą a specjalizacją. Nie chodzi o to, by każda jednostka osiągać miała specjalizację we wszystkich możliwych dziedzinach czy nawet w jednej, lecz o to, by zapewnić wszystkim możliwie jak najwyższy poziom kultury, to znaczy zapewnić środki, pozwalające rozumieć siebie i świat przyrody oraz świat społeczny, w którym przyjdzie im żyć.

Wolność i równość to wartości, między którymi zachodzą bardzo złożone interakcje, nie zawsze o charakterze zbieżności. W imię równości można usprawiedliwiać tyranię. System wolności absolutnej może natomiast bez wątpienia rodzić w szybkim tempie najgorsze nierówności. Problem pogodzenia wolności i równości jest z pewnością jednym z najtrudniejszych w naszych czasach, jeśli nie najtrudniejszym w ogóle. Bywa jednak często zamazany, bo obie te wartości wyrażają się w roszczeniach formułowanych negatywnie: kierują się przeciw formom społecznym, uznanym za niedopuszczalne. Tak więc na przykład opozycja przeciw rasizmowi jest w zasadzie roszczeniem egalitaryzmu, lecz w dzisiejszej sytuacji łączy się z wolą wyzwolenia, gdyż nierówność jest stworzona i utrzymywana przez panowanie jednej grupy nad drugą. Gdy się jednak przyjmie pozytywny punkt widzenia i postawi pytanie, w jaki sposób nadać wartościom wolności i równości jakąś realną treść, nasuwają się od razu poważne trudności, jak tego zresztą dowodzi dobitnie historia.

Po tym krótkim opisie dwu wartości najbardziej charakterystycznych dla współczesnego świata, zbadać trzeba ich sposób działania. Przywykliśmy mówić o wartościach w kategoriach abstrakcyjnych i ujmować je w ramach systemów pojęciowych, czyli — krótko mówiąc — widzieć je w perspektywie intelektualnej. Perspektywa ta stosuje klasyczny schemat, w którym najpierw zakłada się pewną ideę, a potem bada się sposoby jej zastosowania. Otóż dzisiaj występuje bardzo żywa reakcja przeciw takiej mentalności. Wartość percypowana jest bezpośrednio i natychmiast przekładana na działanie. Nie uważa się już za konieczne przeprowadzać ten proces przez teorię. Nie odczuwa się zresztą potrzeby usprawiedliwiania, tłumaczenia, dyskutowania. Wartość jest czymś, co się przeżywa i co się w życiu potwierdza, a nie czymś, co się wykazuje.

Można by mówić tu o poczuciu wartości pod warunkiem jednak, że się doda, iż jest to poczucie operatywne. Między przedstawieniem a działaniem nie zachodzi rozkojarzenie. W ostateczności, można nawet uciekać się do gwałtu jako skutecznego środka urzeczywistniania wartości. Temu percypowaniu wartości wprost i w sposób natychmiastowo operatywny towarzyszy odrzucanie abstrakcyjnej idei prawdy. Ale podczas gdy prawda jako pojęcie traci wszelką władzę nad umysłami, rośnie konkretna troska o prawdę jako realizowanie czegoś, jako sposób stawania się autentycznym, jako wierność wartościom w czynie. Owa troska o skuteczność nie przejmuje się zbytnio refleksjami o konsekwencjach, ani się zwykle nie kłopocze o jakąś logikę całościową. Nie musi się też wcielać w jakąś globalną strategię. Można powiedzieć, że po prostu ufa wartości jako takiej. W ten sposób wykuwa się wierzenie, według którego zniszczenie istniejącego świata prowadzić musi w sposób konieczny do urzeczywistnienia się świata lepszego, nawet jeśli treść pojęcia: „lepszy świat" nie jest wcale ustalona z góry.

3. INTERAKCJE MIĘDZY DWOMA NURTAMI

Między nurtem racjonalizacji a nurtem etycznym występują różnorodne interakcje, przy czym niektóre z nich mają charakter pozytywny, a niektóre negatywny.

Właśnie racjonalizacja umożliwia w gruncie rzeczy pojawienie się wartości zwanych wolność i równość (i to nie jako wartości teoretycznych lecz skutecznie operatywnych). W społeczeństwie, w którym panuje nędza, nie ma szans na zaistnienie warunków dla równości, a jednocześnie są wszelkie podstawy, by się spodziewać ustalania się mniej lub bardziej skrajnych form przymusu. W społeczeństwie obfitości natomiast istnieją realne szanse zarówno dla wolności jak dla równości. Oczywiście nie wystarczy stworzyć obfitości, by wartości te zapanowały automatycznie. Lecz rodząca obfitość gospodarka akumulacyjna, będąca owocem procesu racjonalizacji, otwiera w każdym razie możliwości ich urzeczywistnienia. Także odwrotnie: wartości, o których mowa, mogą stanowić motywację popierania racjonalizacji, jeśli wydaje się, że może ona stworzyć konkretną bazę dla bardziej egalitarnych i korzystniejszych dla wolności form społecznych.

Obok tych interakcji pozytywnych są jednak także negatywne. Wymogi organizacji mogą mieć skutki zgubne zarówno dla wolności jak dla równości. Organizacja wymaga dyscypliny, wprowadza selekcję i zróżnicowanie, posługuje się różnymi bodźcami, których konsekwencją są pewne formy dyskryminacji, mówiąc krótko — rodzi przymusy i nierówności. Z drugiej strony, wartości

o charakterze etycznym są w pewnym sensie destruktywne i mogą stanowić zagrożenie dla racjonalności. Można zresztą już teraz stwierdzić, że postawy przez nie inspirowane przeciwstawiają się w pewnej mierze racjonalnej organizacji, jej usprawiedliwieniom, jej wymogom. Widoczna jest także głębsza krytyka samej idei prawdy racjonalnej to znaczy poznania naukowego, stanowiącego jeden z filarów postawy racjonalizacyjnej. Krytyka ta kwestionuje obiektywność nauki, powołując się na jej ukryte, nienaukowe a priori.

Podważone więc zostało niespostrzeżenie pojęcie krytycznej kontroli wiedzy i działania. Krytyka z pozycji wartości, która chce być bardziej radykalna niż krytyka racjonalna, może — nawet nie chcąc tego i bez świadomości co czyni — zniszczyć same podwaliny możliwości sensownego działania. W wypadku skrajnym, dojść tu można do wizji terrorystycznej: nie ma kryteriów prawdy, nie ma usprawiedliwienia, jest tylko siła zapewnień i ten kto zapewnia najenergiczniej — narzuca swoje poglądy.

CZĘŚĆ DRUGA: PRÓBA WYTŁUMACZENIA

1. KRYZYS INSTYTUCJI

Jak — na podstawie powyższego opisu — tłumaczyć by należało kryzys instytucji, w tej jego formie, jaka przejawia się w Kościele? W sposób naturalny nasuwa się tłumaczenie proste, polegające na dopatrywaniu się tu „zarażenia". W życiu wspólnot chrześcijańskich rozpowszechniłyby się więc przemiany kulturowe, które zachodzą w społeczeństwie jako całości. Postawy o największym na te wspólnoty wpływie miałyby się wyrażać w przeciwstawianiu się tradycji, w odrzucaniu organizacji i wszelkich przedziałów, wszelkiej nie-homogeniczności w społeczeństwie, w pragnieniu jakiejś jednomyślności o charakterze spontanicznym. Można nawet twierdzić, że te tendencje muszą przybierać formę szczególnie ostrą właśnie w kontekście chrześcijańskim, ze względu na niektóre cechy istotne chrześcijaństwa i szczególnie ze względu na jego element eschatologiczny. Perspektywa eschatologiczna, odniesienie do jakichś czasów ostatecznych nasyca rzeczywiście chrześcijański ethos bardzo żywo wibrującym napięciem między teraźniejszością a przyszłością. Podjęcie tego napięcia w całej jego prawdzie jest zawsze rzeczą bardzo trudną dla wierzącego. Grozi mu zawsze, że albo będzie nadmiernie cenił teraźniejszość, bezpośrednie, widzialne działanie historycznych form pośredniczących w ich aspekcie przygodności, nie doceniając duchowego znaczenia egzystencji chrześcijańskiej, albo też będzie przeceniał wymiar eschatologiczny, baga-

telizując formy instytucjonalne i kroki podejmowane w teraźniejszości, z ich koniecznymi ograniczeniami. Przecenianie przyszłości jest zawsze, nieuchronnie dewaluacją teraźniejszości, i — a fortiori — przeszłości. Istnieje jakiś wewnętrzny element składowy chrześcijaństwa, który — oddzielony od innych — musi rodzić, samą własną logiką, pewien rodzaj duchowego radykalizmu, i radykalizm ów przerzuca by tak rzec perspektywę eschatologii na teraźniejszość. Tak powstaje idea królestwa Ducha, mającego zastąpić już teraz Kościół instytucjonalny. Według tej koncepcji, przekształcające działanie Ducha zachodzi wyłącznie „oddolnie", począwszy od jednostek, od małych grup, od spontanicznych wspólnot, nie zaś „odgórnie" poprzez pośrednictwo hierarchii. Radykalizm duchowy dochodzi w sposób całkiem naturalny do skrajnego waloryzowania aspektów inwencji w życiu wspólnot chrześcijańskich, charyzmatycznej innowacji, profetyzmu, wspólnotowej spontaniczności. W ten sposób zbiega się z niecierpliwym dążeniem do przemian i z żądaniami wolności, które nurtują w sposób tak widoczny świat współczesny.

W tłumaczeniu takim jest może nieco prawdy. Można jednak zaproponować także inne wyjaśnienie kryzysu instytucji, wyjaśnienie w kategoriach dynamiki historycznej. W swej samoświadomości i doświadczeniu, chrześcijaństwo jest właśnie historyczną dynamiką: uważa się za proces zbawienia, który jest w trakcie dokonywania się. Otóż zbawienie nie jest rzeczywistością czysto transcendentną, która nie miałaby związku z widzialnym światem i widzialną historią. Przychodzi od Boga, lecz poprzez Chrystusa, dokonuje się w świecie i dociera do człowieka tam, gdzie ów człowiek jest, czyli w jakiejś konkretnej sytuacji. Działa jak ferment w cieście i musi przejawiać się na sposób widzialny, oraz powodować skutki w płaszczyźnie tych przedsięwzięć, w jakich rozgrywa się przygoda ludzka. Z drugiej strony, jak starałem się tu wykazać, w świecie współczesnym istnieje podwójna dynamika: racjonalności i wartości etycznych. Dynamika ta, szczególnie w swym etycznym aspekcie, nasuwa nieuchronnie chrześcijaninowi problem, który nie jest bynajmniej spekulatywny, lecz sytuuje się w samej codziennej egzystencji. Stanowi go pytanie: jak ma się dynamika zbawienia do naturalnej dynamiki świata? Wygląda na to, że w zasadzie można tu zaproponować trzy rozwiązania. Można zadowolić się zestawieniem porządku zbawienia i porządku historii, można próbować dowieść, że dynamika łaski podejmuje dynamikę świata, i można wreszcie sądzić, że proces historyczny wchłania aspekt zbawienia. Rozwiązanie pierwsze może przedstawiać się na różne sposoby: może być w nim naprawdę odrzucenie wartości świeckich, jakiś negujący świat i tajemnie pogardzający nim ascetyzm, może

wyrażać się w nim dualizm, prowadzący do odcieleśnionego uduchowienia, mogą wreszcie przejawiać się w zachowania skoncentrowane wyłącznie na „miłosiernych uczynkach", przez co, nie gardząc wprawdzie światem — pozostawia się przecie jego urzeczywistnianie nie-chrześcijanom. Rozwiązanie drugie znajdować może wyraz w specyficznie chrześcijańskiej wizji cywilizacji, w oparciu o myśl, że każdy problem ludzki, a w każdym razie problem o aspektach etycznych, ma jakieś specyficznie chrześcijańskie rozwiązanie. Może się tu pojawić rodzaj eschatologicznej hermeneutyki, której podstawą jest idea, że dynamika zbawienia i dynamika historii ludzkiej nie są zasadniczo różne, że w grę wchodzi, w ostatecznym sensie, jeden i ten sam proces, gdyż to dynamika łaski ożywia tajemnie stawanie się świata i chrystyczna (Teilhard de Chardin) natura owego stawania się ma się ujawnić, z całą jasnością, u końca czasów. Rozwiązanie trzecie wreszcie może bądź przyjąć formę laicyzującej i racjonalizującej reinterpretacji chrześcijaństwa, bądź też odrzucić je po prostu jako symbolikę zdecydowanie już przedawnioną, na skutek postępu świadomości historycznej.

Niektóre z tych rozwiązań są wręcz nie do przyjęcia dla człowieka wierzącego, w innych jest częściowa prawda, ale jak się zdaje żadne nie jest całkowicie zadowalające. Może zresztą sam problem jest stawiany źle. Może chodzi tu o jakieś nieporozumienie zasadnicze, dotyczące samej istoty wiary, zbawienia i łaski. W każdym razie jest to problem faktycznie przeżywany przez wielu ludzi i nieporozumienie jest obecne wśród nas w sposób całkiem realny. Dynamika świata narzuca się nieodparcie: nie możemy decydować, czy uczestniczyć w niej czy nie, gdyż jesteśmy przez nią zagarnięci chcąc nie chcąc. Decydujemy o tym co najwyżej, czy będzie to uczestnictwo świadome i aktywne. Dynamika ta zawiera jednak wartości o charakterze radykalnym, dotyczące ostatecznych przeznaczeń człowieka wiążące się ściśle z tym, co głosi samo chrześcijaństwo. Nasuwa się wobec tego pytanie, czy jest jeszcze miejsce na jakieś specyficznie chrześcijańskie fromy działania, na organizacje typu wyznaniowego, niektórzy dochodzą nawet do kwestionowania samych ściśle już kościelnych instytucji. Tak więc podtekstem problemu organizacji chrześcijańskich jest, jak się zdaje, problem bardziej fundamentalny, dotyczący samego chrześcijaństwa i jego znaczenia w świecie współczesnym.

2. PROBLEMATYKA WIARY

Intelektualne i społeczne aspekty wiary chrześcijańskiej zostały w historii powiązane z wartościami cywilizacji, której gwarantem

i fundamentem owa wiara na pozór była. Owe wartości z kolei związane były z typem cywilizacji zakorzenionej jeszcze w epoce neolitycznej. Już od średniowiecza obserwować można powolny proces oddzielania się wiary od wartości świeckich, które coraz bardziej utwierdzają się w swej autonomii.

Jednocześnie wartości owe przekształcają się, dawne światy zaczynają zanikać, a wyłaniają się nowe formy kultury i życia społecznego. Opieramy się jeszcze częściowo na świeckich zakotwiczeniach chrześcijaństwa, lecz wiotczeją one coraz bardziej. Proces racjonalizacji działa jak powolna lecz nieustępliwa korozja i stopniowo blednie dziedzictwo, którym żyły aż do teraz grupy ludzkie.

Obecnie ów podwójny proces się przyspiesza i by tak rzec kumuluje, przez co przybiera postać gwałtownego zerwania. Z jednej strony wiara zostaje, że tak powiem, wyzwolona przez wartości cywilizacji. Nowe formy kultury, które się tworzą, powstawały bez odniesienia do wiary chrześcijańskiej, i same z siebie tylko czerpią swą atrakcyjność i usprawiedliwienie. Świat współczesny staje się jakby milcząco ateistyczny. Przez czas jakiś ateizm przejawiał się jako doktryna, system intelektualny, stanowisko, wymagające walki. Obecnie staje się czymś w rodzaju oczywistości. Wdycha się go razem z powietrzem epoki. Jest wszędzie, lecz zarazem jest coraz rzadziej wyrażany i potwierdzany. Należałoby mówić dzisiaj raczej o zapomnieniu o Bogu aniżeli o Jego negacji. Negacja jest afirmacją na odwrót: przeciwstawiając się pewnemu stanowisku, nadaje mu tym samym jakąś konsystencję, rzeczywistość, bez której sama stawałaby się iluzoryczna. Lecz w zapomnieniu rozpływa się wszelkie w ogóle stanowisko. Zapomnienie ściera jakby ze świadomości to, w co wierzono i co afirmowano. Znaki zamykają się wokół tajemnic, które kryją, przestają mówić, żądać odpowiedzi. Świat spowijać zaczyna wielkie milczenie.

A z drugiej strony — zdobycze racjonalności: jej triumfalna samoafirmacja, jej nieubłagany, uparty marsz naprzód, związane z nią żądania wolności i równości, zaciekła niecierpliwość tych żądań, pasja krytyczna, antycypatorskie zuchwalstwo, wyrębujące drogi nowemu światu, o którym wiadomo tyle tylko, że będzie głęboko odmienny od starego, lecz którego oblicze jest nieznane... Odgadujemy, że będzie światem brzemiennym w obietnice i niebezpieczeństwa, otoczonym cieniami, a przecie opromienionym nadzieją, światem noszącym w sobie zarodki objawienia, od którego człowiek oczekuje może, iż ujawni mu wreszcie jego samego. Czyż bowiem prawdziwą sprawą, o którą chodzi, już poza koniecznością utrzymania się przy życiu, wymogami pracy, demiurgią organizacji, nie jest to, by wiedzieć wreszcie, czym jest istota z prochu i chwały, którą jesteśmy, by zobaczyć z całą oczywistością rzeczy

zrozumiałej to, co kryło się w tylu pytaniach, tylu wzniosłych czy też strwożonych myślach, w tylu zuchwałych przedsięwzięciach i wyzwaniach rzucanych bogom, przyrodzie, samemu życiu?

Jakaż więc prawda kryje się za bujnym rozkwitem naszych myśli i czynów, jaka jest tajemnica całego tego pochodu bez kresu, tak szalonych nadziei i tych wszystkich postaci, które jawią się na naszym szlaku w nieznane, postaci zagadkowych, poważnych, wyzywających, niespokojnych, zbolałych, a czasem — uśmiechniętych? Czy odkryć nam przyjdzie pewnego dnia, że to wszystko było zwodniczą scenerią jednej wielkiej iluzji, że tylko oddech nicości krył się za całą tą wielkością i prestiżem, że cały zryw przyrody, aby wznieść się ponad samą siebie był ostatecznie daremny i że życie jest czymś jak bezużyteczny wybryk, który musi wsiąknąć z powrotem w powszechny proces uniformizacji, w milczeniu śmierci? Czy też nadzieje nasze są jednak uzasadnione?

Cóż jednak ma właściwie obiecywać nadzieja? Jaki będzie nadchodzący dzień? Którędy przyjdzie? Poprzez jakie okrążenia? W jakiej postaci? W jakich znakach? Jak można go przeczuć? Czy poprzez rozumny rachunek prawdopodobieństwa, czy zapomniawszy o rozumie? W słowie mądrości? W milczeniu serca? W niepokoju działania czy w skupionym ukojeniu? W jasności rzeczy, które widzą zawsze wszyscy, czy też w mrokach tego, co się objawia tym tylko, co mają oczy ku widzeniu i uszy ku słyszeniu?

Najpierwsze może z pytań, które stawiamy sobie dzisiaj, rozmyślając nad „znakami czasu", wpatrując się badawczo w świat, w innych, we własne życie, jest więc pytaniem, które kwestionuje jednocześnie i wiarę i świat. Jednym tchem pytamy wszakże: „po cóż wiara? Co ona daje"? i: „po cóż cały ten gigantyczny pochód naprzód, do czego właściwie prowadzi"?.

Odkrywamy jednocześnie radykalność wiary, bezmiar jej wymagań i jej kruchość, jej bezsilność. Jest jak ostrze miecza, wnikające aż do głębi duszy, jest jak płomień, co doświadcza, spala i przeistacza. Lecz jednocześnie trwa w dystansie, jakby w zawieszeniu — w widzialnym „nie". Jej siła jest milcząca, jej oczywistość niejawna, jej aktualność — niewydobyta na światło dnia.

W zestawieniu z ogromem powołania, w którym rozgrywa się wieczność, czas, życie i śmierć, tajemnica człowieka i tajemnica świata, pytanie dotyczące sposobów wyrazu, narzędzi obecności, form organizacji wydawać się może śmiechu warte. Wszelki wyraz bowiem jest obciążony przygodnością, jest sam w sobie nieważny, względny, przejściowy i ze swej istoty nieadekwatny. A przecież nie wolno nam ulegać iluzjom dualizmu, zapominać, że jesteśmy cieleśni, nie doceniać wagi gestów, słów, konwencji i instytucji, udawać, że wierzymy w swą zdolność przenoszenia się z miejsca

w absolut, poza wszelkimi pośrednictwami, i że wystarczy chcieć dialogu powszechnego, aby nastało tym samym królestwo Ducha. Duch kształtuje się w nas wychodząc od mechanizmów ukrytych w głębiach ciała, myśl toruje sobie drogę przez nieprzejrzystość słów, wolność przedziera się przez ociężałość i opór instytucji. Wiara przychodzi do nas poprzez znaki, w których nie ma nic z przymusu, obwieszcza się w pokorze, z niesłychaną rezerwą, w jakimś niepojętym ogołoceniu. Kroczy przez nasze własne ścieżki, aż do miejsc naszych pobłądzeń, nasz bełkot nie jest dla niej żałosną śmiesznością. Wiara ma cierpliwość niewyczerpaną, nie gardzi żadnym z naszych nędznych środków. To przez nie godzi się być nam obecną.

Cóż to jest jednak — obecność? I czym być może obecność wiary? Obecność nie jest ani wykładającym słowem, ani narzucającym gestem, ani siłą, która ciągnie przemocą, tylko jest spowijającym w sens milczeniem, biernością, która jednak działa, wstrzemięźliwością aktywną przez sam swój dystans. Jest mocą owocowania, jest wezwaniem do wolności, jest działaniem przeistaczającym. Działa jednak w gęstym mroku i przygodności i wcielenia. Choć jest z istoty swej niewidzialna, działa tylko przez to, co widzialne. Jest dana duchowi, lecz jest skuteczna tylko przez ciało. Wyrasta z ciszy, ale musi się wypowiadać w słowach wezwania, zgody, wyznania, wdzięczności i podziwu.

Wiara uobecnia się w znakach. Jest to paradoksalnym losem znaku, że łączy w sobie kruchość wyrazu istot skończonych z mocą o nieskończonej skuteczności, przygodność doczesną i przejaw obecności wiekuistej, mrok ograniczoności i wspaniałość powołania, które jest ponad wszelkim ograniczeniem.

Chrześcijanin jest wezwany do tego, by był znakiem przez samo swe życie. Można by rozważać bez końca, co to wezwanie oznacza samo w sobie. Życie, już przez sam swój tok, kwestionuje się, gubi lub zbawia. Znak staje się znaczący w mroku dróg codzienności, na gruncie tego, jak jest sam znikomy i poprzez wierność temu, czego się od niego żąda.

Nasza siła jest tam właśnie, gdzie jest nasza bezsilność. Nasza wielkość jest tam gdzie nasza nędza. Światło jest także tam, gdzie jest ciemność. Wszystko jest zbawione. Lecz tylko wiara może nam to powiedzieć i tylko nadzieja pozwala to uchwycić.

Jean Ladrière
tłum. am

APOLONIUSZ ŻYNEL

ZNAKI CZASU

„Przystąpili tedy do niego faryzeusze i saduceusze, aby wystawić go na próbę: żądali od niego, żeby pokazał im znak z nieba. Lecz on im odparł: Wieczorem mówicie: Będzie pogoda, bo niebo się czerwieni; a rano: Dziś będzie słota, bo niebo się czerwieni i jest zachmurzone. Tak to potraficie rozpoznawać wygląd nieba, lecz znaków czasu nie potraficie" (Mt 16, 1—4).

„Aby takiemu zadaniu sprostać, Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii..." (KDK 4).

Z wyrażeniem „znaki czasu" spotykamy się względnie często. Bywa jednak tak, że prawie za każdym razem ta nazwa przybiera inne znaczenie. Tymczasem po Soborze Watykańskim II termin ten wszedł na stałe do słownika kościelnego i teologii, jako pojęcie fachowe o skrystalizowanej treści. Określenie „znaki czasów" — jak powiada papież Paweł VI — weszło także w użycie bieżące i zyskało głębokie znaczenie, pełne treści i bardzo interesujące [1]. Dlatego pożyteczną rzeczą będzie znaznajomienie się z właściwym znaczeniem tego wyrażenia dla uniknięcia ewentualnych nieporozumień w codziennym użyciu.

TREŚĆ NAZWY „ZNAKI CZASU"

Pojęcie „znaki czasu" spotykamy kilkakrotnie na kartach Ewangelii: Mt 16, 4; Mr 8, 12—12; Łk 77, 16 i 28. Papież Jan XXIII nie

1 Por. *Odczytanie znaków czasów*. Przemówienie Ojca Świętego, wygłoszone 16 IV 1969 r. w czasie audiencji generalnej w Bazylice Św. Piotra, w: *Okólnik Biura Prasowego Episkopatu Polski*, 22/69/471. Będę cytował: *Okólnik Biura Prasowego...*

tylko spopularyzował to wyrażenie [2], lecz podsunął nowe możliwości jego zastosowania. Posługiwanie się znakami czasu przez Jana XXIII na co dzień przesunęło to pojęcie z terenu czysto sakralnego do potocznego języka. Objęcie zaś tą nazwą współczesnych wydarzeń historycznych i społecznych wzbogaciło jego treść mesjaniczną i eschatologiczną o nowe elementy. Ostatnio podkreślił to wyraźnie papież Paweł VI w przemówieniu na generalnej audiencji w dniu 16 IV 1969 r. Po przytoczeniu z Ewangelii (Mt 16, 4) Jezusowych słów o znakach czasu powiada: „Ale dzisiaj wyrażenie to ma znaczenie inne, o wielkiej doniosłości, (...) mianowicie znaczenie teologicznej interpretacji współczesnej historii" [3]. Jak doszło do tej przemiany znaczeniowej?

Z początku wyrażenia: nowy znak z nieba, znak woli Pana, znak Bożego upodobania oznaczały w wypowiedziach Jana XXIII Boże natchnienie, olśniewające nagle umysł nowym światłem np. myśl o Soborze. Natomiast w Bulli *Humanae salutis*, a pośrednio w Encyklice *Pacem in terris*, zaczynają znaki czasu przybierać nieco odmienne znaczenie; z subiektywnej impresji stają się obiektywnym faktem. W Bulli *Humanae salutis* jest nawet odwołanie się do Ewangelii św. Mateusza 16, 4, co wyraźnie konkretyzuje ich znaczenie.

---

2 Papieża Jana XXIII powszechnie uważa się nie tylko za popularyzatora ale nawet za autora wyrażenia „znaki czasu". Pogląd ten domaga się małej poprawki. Poza oczywistym faktem, iż wyrażenie to mamy już na kartach Ewangelii, już w 1910 r. monachijski kardynał M. Faulhaber przybiera jako dewizę hasło: Vox temporis, vox Dei — Głos czasu, głosem Boga. Zawołanie to jednak nie przyjmuje się szerzej. W 1949 r. Dominikanie francuscy, na łamach swojego pisma „La Vie Intelectuelle", poświęcają specjalną rubrykę zagadnieniom znaków czasu (*Les signes du temps*). W 1954 r. patriarcha wenecki A. Roncalli używa po raz pierwszy ustnie wyrażenia „znak z nieba" w przemówieniu na 25-tą rocznicę zawarcia Układów Laterańskich. W 1959 r. zaczyna wychodzić we Francji specjalne pismo zatytułowane: „Signes du Temps" — Znaki czasu. W 1961 r. (25 XII), dawny A. Roncalli, a ówczesny papież Jan XXIII, wydaje Bullę *Humanae salutis*, w której o znakach czasu znajduje się następujący passus: „Tak więc, przyjmując upomnienie Chrystusa Pana, zachęcającego nas do rozróżniania znaków czasów, dostrzegamy wśród tylu ciemności liczne oznaki, wróżące Kościołowi i ludzkości pomyślniejsze losy" (AAS, 54, 1962, s. 6). Tym sposobem wyrażenie to zostaje wprowadzone oficjalnie do terminologii kościelnej. Papież Paweł VI w programowej Encyklice *Ecclesiam suam* (6 VIII 1964 r.) powtórzy to wyrażenie w niezmienionej formie, dając mu tym samym urzędową aprobatę i dalsze poparcie. W czasie Soboru koleje tego wyrażenia były dziwne. Z początku nie znalazło się ono w ogóle w schematach przygotowawczych. Potem wprowadzono je do projektu Schematu XIII, ale na skutek opozycji katolickich biblistów i obserwatorów protestanckich, zostaje ono wykreślone z tekstu. Po dyskusjach wraca z powrotem do poprawionego tekstu Schematu XIII i wchodzi ostatecznie do soborowych Uchwał jako wyrażenie urzędowe, a tym samym do teologii jako termin fachowy.

3 Por. *Okólnik Biura Prasowego...* 22/69/471.

U św. Mateusza chodzi o dyskusję faryzeuszów i saduceuszów z Chrystusem. Żądają oni wprost od Jezusa cudownego znaku z nieba, jako dowodu Jego mesjanicznego posłannictwa. Wtedy Chrystus, wykorzystując popularną umiejętność przepowiadania pogody z barw nieba, powiada: „Wygląd nieba umiecie rozpoznawać, a znaków czasu nie możecie"? Zgodnie z opinią egzegetów „znaki" oznaczają tutaj Jezusowe cuda, a słowo „czasu" wskazuje na rozpoczęcie się epoki mesjańskiej [4].

Św. Łukasz, opisując tę samą scenę (12, 56), umieszcza inną wypowiedź Jezusa nadającą znakom czasu znaczenie eschatologiczne. „Obłudnicy, znaki na ziemi i niebie potraficie rozpoznawać, więc jak to się dzieje, że czasu obecnego nie rozumiecie". W interpretacji biblijnej ma to znaczyć: „Jakże się to dzieje, że nie rozumiecie, iż czasy ostateczne nastały" [5].

Bezpośrednie powiązanie znaków czasu z epoką mesjańską i eschatologiczną nasuwa pewną trudność natury gramatycznej. J. P. Jossua zwraca uwagę [6], iż zgodnie z ewangelicznym duchem tego wyrażenia, odpowiedniejszą formą jest liczba mnoga: znaki czasów — domyślnie — mesjańskich i eschatologicznych. Natomiast liczba pojedyńcza „znak" oraz „czas" — wiąże jego treść z epoką współczesną, osłabiając tym samym pierwotne znaczenie tego wyrażenia.

Powstaje pytanie, czy można obu tych form używać zamiennie, nie kalecząc jednocześnie oryginalnego sensu? Nie wchodząc w kompetencje biblistów-filologów można zaznaczyć, iż spór ten jest raczej teoretycznej natury, albowiem praktyka już go rozstrzygnęła. Zarówno Jan XXIII jak i Paweł VI „znakami czasu" posługiwali się w liczbie mnogiej, myśląc zawsze o epoce współczesnej. Sobór znaków czasu użył również w liczbie mnogiej i odniósł je do naszego wieku, mimo zastrzeżeń ze strony katolickich biblistów i protestanckich obserwatorów [7]. W soborowych dokumentach zo-

[4] Por. J.-P. Jossua OP, *Discerner les signes des temps*, w: „La Vie Spirituelle", 527, mai 1966, s. 556.

[5] Por. tamże, s. 556, nota 13.

[6] Por. tamże, s. 556, nota 14.

[7] Wydaje się, że biblistom i obserwatorom chodziło nie tyle o zupełne wyrzucenie nazwy „znaki czasu" z soborowego tekstu, ile raczej o uściślenie znaczeniowe tego wyrażenia. Nazwanie współczesnych wydarzeń, i to ściśle „świeckich", terminem biblijnym budziło opory z dwóch racji: obawy profanacji i niewspółmierności treści. Formuła biblijna „znaki czasów" nabrała charakteru sakralnego przez oznaczanie nią najświętszych rzeczy; osoby Mesjasza, Jego królestwa i Jego cudów. Nazwanie teraz taką formułą współczesnych wydarzeń, całkiem świeckich i niewiele mających wspólnego ze świętością — zdaje się być profanacją tych słów. Niewspółmierność treści w tym okazuje się, że biblijne i ewangeliczne znaki to nadzwyczajne cuda i Boskie dzieła samego Mesjasza, podczas gdy współczesne procesy historyczne czy społeczne są owocem zarówno

stał nawet opuszczony odnośnik do Ewangelii św. Mateusza. Dla położenia kresu dyskusjom Mgr Mc Grath, referent „ex officio" tej kwestii, złożył w auli soborowej urzędowe wyjaśnienie, iż znaki czasu są rozumiane przez Sobór w sensie ogólnym, nadanym im przez dokumenty Jana XXIII i Pawła VI, a nie w sensie ściśle biblijnym [8].

Wyjaśnienie powyższe było częściową odpowiedzią na sprzeciw L. Vischera, obserwatora protestanckiego, który podważał najsilniej niebiblijne używanie znaków czasu. Jego argumentacja była bardzo trzeźwa. Znaki czasu — według Vischera — są wyrażeniem „par exellence" biblijnym, wypełnionym całkowicie treścią chrystologiczną i eschatologiczną. Oznaczanie takim wyrażeniem historycznych wydarzeń bądź świeckich bądź kościenych jest wyraźnym nadużyciem. Jak można przechodzić od tak wyjątkowych zjawisk, jak Wcielenie Chrystusa i mesjańskie znaki-cuda, do zwykłych wydarzeń ziemskich i naturalnych, skoro od Boskiej transcendencji do ziemskiej historii przejścia nie ma i być nie może [9].

Nawiasem można dodać, iż w polskim języku przyjmuje się raczej formę „znaki czasu" a nie „czasów", chyba jako bardziej zgodną z duchem naszej mowy.

Koniec końców stajemy wobec problemu, jaki sens ma dzisiaj wyrażenie „znaki czasu"? Biblijny czy jakiś bardziej nowoczesny? A jeżeli nowoczesny, to na jakiej podstawie i co się stało ze znaczeniem biblijnym? Jak wytłumaczyć fakt, że papieże i Sobór, nie czekając rozstrzygnięcia teologów, wyrażenie biblijne „znaki czasu" odnieśli do naszej epoki i oznaczali nim współczesne wydarzenia historyczne?

Komentatorzy filologowie, biorąc pod uwagę grecką nazwę „znaki czasów — *semeia tôn kairôn*, powiadają, że słowa *tôn kairôn* — czasów, nie należy rozumieć w sensie ogólnym „czasu w ogóle", bo to znaczenie ma słowo *chronos*, lecz w sensie bardziej szczegółowym, jako wycinka czasu, czyli chwili najbardziej właściwej i stosownej, co właśnie wyraża nazwa *kairos*. W ustach Chrystusa powiedzenie *semeia tôn kairôn* — znaki czasów oznaczały epokę mesjańską, dziejowy moment uprzywilejowany i naznaczony mesjańskimi dziełami i cudami. W analogiczny sposób można znaki czasu odnieść i do naszej epoki, jako okresu wyróżniającego się wyjąt-

ślepych sił przyrody jak i usiłowań ludzkich, nie zawsze najczystszych i najświętszych. Nie można obejmować tym samym wyrażeniem tak bardzo różnych treści.

[8] Por. R. Tucci SJ, *Introduction historique et doctrinale à la Constitution pastorale* w: *Vatican II, L'Église dans le monde de ce temps*, T. II, Ser. „Unam Sanctam" 65b, Paris 1967, s. 110.

[9] Por. M.—D. Chenu OP, *Les signes des temps* w: *Vatican II, L'Église dans le monde de ce temps*, T. II, Ser. „Unam Sanctam" 65b, Paris 1967, s. 220.

kowymi przemianami dziejowymi, w których Opatrzność realizuje swe zamiary i cele [10].

Podchodząc od innej strony, można również uzasadniać stosowanie znaków czasu do współczesnych wydarzeń teologią historii. Wydarzenia bowiem historyczne — zdaniem J. P. Jossua — brane w świetle teologii historii mogą mieć aż potrójne znaczenie często na siebie zachodzące [11].

I tak można nazywać wydarzeniem działanie Ducha Świętego w społeczności np. Zesłanie Ducha Świętego na Apostołów. Kiedy indziej wydarzenie znaczy Boże wezwanie, skierowane osobiście przez Boga do kogoś np. powołanie, nawrócenie się itp. Wreszcie mianem wydarzenia można określać wycinek historii, przez Boga szczególniej upatrzony i wyjątkowymi łaskami naznaczony np. okresy odnowy Kościoła przez różnych Zakonodawców.

W tym ostatnim znaczeniu można odnieść znaki czasu i do naszej epoki, tak bogatej w wielkie przemiany i odkrycia, że umysł oświecony wiarą potrafi w nich odczytać ślady działania Bożej Opatrzności. Jan XXIII niejednokrotnie wspominał o tym. W *Humanae salutis*, po przytoczeniu Jezusowych słów: „Oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do końca świata" (Mt 28, 20), powiada: „Ta pełna pociechy obecność Chrystusa, chociaż zawsze była żywą i skuteczną w świętym Kościele, z tym większą wyrazistością daje się zauważyć w momentach groźnych wstrząsów, miotających rodziną ludzką i społeczeństwem". I nieco dalej dodaje: „My natomiast całą naszą ufność pokładamy bez zastrzeżeń w Boskim Zbawicielu rodzaju ludzkiego, który odkupionych przez siebie ludzi nigdy nie opuszcza" [12]. W przemówieniu znów na otwarcie Soboru tę samą myśl wyraża słowami: „Przy obecnym biegu ludzkich spraw, gdy społeczność ludzka zdaje się wkraczać w nowy porządek świata, trzeba tym pilniej badać tajemnicze zamiary Bożej Opatrzności, które, poprzez idące czasy i ludzkie przedsięwzięcia, a najczęściej wbrew ich oczekiwaniu, osiągają wytyczone sobie cele, i tym sposobem przemądrze wszystko obracają na dobro Kościoła, nie wyłączając nawet przeciwnych posunięć ludzkich" [13]. W czasie dyskusji w auli soborowej padały również zdania, że „wydarzenia i poczynania ludzkie na swój sposób stwarzają »miejsca teologiczne«, w których wierzący winien doszukiwać się z większą lub mniejszą skutecznością wezwań i pobudzeń Ducha". Projekt Schematu XIII (28/V—56) mówi wprost o „rozpoznawaniu znaków Bo-

---

10 Por. J.-P. Jossua, dz. cyt., s. 556 n. 14; oraz M.-D. Chenu, dz. cyt., s. 220.

11 Por. J.-P. Jossua, dz. cyt., s. 558, nota 16.

12 Por. AAS, 54 (1962), s. 5.

13 Por. AAS, 54 (1962), s. 789.

żej obecności i dostrzeganiu Bożych interwencji"[14]. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym firmuje ostatecznie to przekonanie. „Lud Boży pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański (...), stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych" (Nr 11).

Najbardziej miarodajnym uzasadnieniem stosowania znaków czasu do obecnej doby jest doktrynalna argumentacja Kościoła. W Konstytucji *O Kościele*, uchwalonej jeszcze przed dyskusją nad znakami czasu, Sobór, idąc za nauką św. Pawła, powiada: „Już przyszedł do nas zatem kres wieków (por. 1 Kor 10, 11) (...). Obiecane tedy odnowienie, którego oczekujemy już się rozpoczęło w Chrystusie, postępuje nadal w Zesłaniu Ducha Świętego i przez Niego trwa w Kościele" (...) (KK 48). W Konstytucji duszpasterskiej czytamy: „Na tej ziemi Królestwo obecne już jest w tajemnicy; dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana" (KDK 39).

Z przyjściem na ziemię Chrystusa i dopełnieniem przez Niego dzieła Odkupienia, którego kontynuacja trwa i dopełnia się w Kościele, nasz świat obecny wszedł już w erę mesjańską i eschatologiczną, a Jezusowe Królestwo już jest wśród nas, choć nie w całej pełni i osnute jeszcze tajemnicą. Dlatego muszą być obecne i znaki tegoż Jezusowego Królestwa, jako potwierdzenie nastania mesjańskiej i eschatologicznej ery, gdyż w świetle ewangelicznych wypowiedzi, między obecnością Jezusowego Królestwa a potwierdzającymi ją znakami zachodzi ścisły i wewnętrzny związek. Z chwilą bowiem wejścia Chrystusa w dzieje świata przez Wcielenie i Odkupienie, czas i historia przestały być bierną areną zdarzeń, a stały się tworzywem i narzędziem Bożej ekonomii Zbawienia. Bóg przemawia i dziś do ludzi poprzez historyczne wydarzenia i wartości, jakie one ze sobą niosą. „Działa On bowiem w sercach ludzi mocą Ducha swojego, nie tylko budząc pragnienia przyszłego wieku, lecz tym samym też ożywiając, oczyszczając i umacniając te szlachetne pragnienia, dzięki którym rodzina ludzka zabiega o uczynienie własnego życia bardziej ludzkim..." (KDK 38). Albowiem tworzywo Królestwa niebieskiego przygotowują swoim posługiwaniem zarówno ci, co przez specjalne powołanie dają jawne świadectwo pragnieniu nieba, jak i ci, co poświęcają się ziemskiej służbie ludziom w powszednich okolicznościach życia. (Por. KDK 38). Jezusowe słowa: „Królestwo Boże w was jest" (Łk 17, 21) nie są obietnicą na przyszłość lecz stwierdzeniem faktu, że w duszach wierzących i dziejach świata zostało

[14] Por. M.-D. Chenu OP, *Les signes des temps* w: *L'Eglise dans le monde de ce temps, Schemat XIII, Commentaires*, Paris 1967 s. 103.

zaszczepione Jezusowe Królestwo łaski, które już pulsuje życiem, choć nie wszędzie z jednakową siłą. Trzeba tylko umieć dostrzec te znamiona czyli odczytać w wydarzeniach naszej doby znaki czasu. Tym samym biblijny sens znaków czasu nie zostaje podważony mimo stosowania tego wyrażenia do wydarzeń współczesnych.

TRUDNOŚCI ZDEFINIOWANIA ZNAKÓW CZASU

Ani Papieże ani Sobór nie podali ścisłej definicji znaków czasu. Mamy jedynie ilustracyjny materiał w cytowanych przykładach. Jednak przykłady są zawsze wieloznaczne. Stąd pojawiają się trudności przy próbie definicji.

Sobór nazywa znakami czasu wydarzenia, potrzeby i pragnienia, które odczytane w świetle Ewangelii, pozwolą rozpoznać prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych (KK 4 i 11). Wskazuje to wyraźnie, że dwie różne rzeczywistości: ziemska i nadprzyrodzona nakładają się na siebie i wzajemnie przenikają się. Żadnej z nich nie wolno przy definicji pominąć ani umniejszyć. Nieliczenie się z historyczną rzeczywistością — czyni z wydarzeń rodzaj cudownych zjawisk, zacierając ich naturalny charakter. Natomiast historyczne fakty bez wskazania na ich nadprzyrodzoną wymowę — pozostają tylko historią, a nie znakami innej rzeczywistości. Tymczasem zachowanie właściwej proporcji dla obu członów w jednej definicji jest ogromnie trudne.

Analizę trzeba zacząć od historii, bo ona jest nam bliższa i bardziej dostępna ludzkiemu poznaniu. Pierwszym krokiem będzie ustalenie znaczenia takich nazw jak: wydarzenie, potrzeba, pragnienie. Okazuje się, że sprawa to niełatwa, bo każdy z tych terminów jest wieloznaczny. Są wydarzenia obdarzone ze swej natury pewnym znaczeniem: ślad na śniegu czy piasku jest znakiem obecności istoty żywej. Innym zjawiskom człowiek nadaje sens całkiem umownie: strzałka na ulicy wskazuje drogę lub kierunek ruchu. Są wreszcie historyczne wydarzenia, do których odwołuje się Sobór i w których udział bierze człowiek, a które poza swą bezpośrednią treścią mają wartość wyrażania innej rzeczywistości. Zdobycie Bastylii — w zasadzie fakt lokalny i drobny — a jednak stał się symbolem ruchów rewolucyjnych uciskanych klas. Konferencja 29 afro-azjatyckich narodów w Bandungu stała się hasłem do zrzucenia jarzma kolonializmu i wyrazem dążeń do pełnej wolności politycznej i rasowej.

Nawiasem można jeszcze dodać, że sam teren historii nie jest bez zastrzeżeń. Różne dyscypliny wiedzy ludzkiej zajmują się historią i wartościują jej zjawiska według własnych kryteriów. Dotąd nie

posiadamy ogólnego wskaźnika, którą z tych ocen należy przyjąć za bardziej miarodajną.

Wprawdzie Sobór wspomina o wartościach, które dziś najwięcej się ceni (KDK 11), dodaje jednak zaraz, że chociaż „te wartości, jako pochodzące z twórczego ducha znanego człowiekowi przez Boga, są bardzo dobre, to jednak z powodu zepsucia serca ludzkiego nierzadko są odwracane od należytego swego porządku i dlatego potrzebują oczyszczenia" (KDK 11). Ta również myśl przyświecała redakcji powyższego tekstu, gdy poddając go pod dyskusję w auli zastrzegła się, iż powyższe słowa jasno stwierdzają, że wszystkie ziemskie wartości obciążone są psychologiczną wieloznacznością [15].

Nie brak również trudności natury teologicznej. Soborowe stwierdzenie, że czas jest głosem Boga a wydarzenia, potrzeby i pragnienia ludzkie znakami obecności i zamysłów Bożych, domaga się nowego spojrzenia na historię i teologię.

Od chwili, gdy „Słowo Boże stało się ciałem i mieszkając na ziemi człowieczej weszło w dzieje świata, jako człowiek doskonały, wzięło je w siebie i w sobie streściło (KDK 38), cała historia zostaje przeniknięta tajemnicą Chrystusa (DFK 14), a Chrystus staje się celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii i cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego" (KDK 45). Tak rozumiana historia przestaje być wiązką luźnych wydarzeń, a staje się terenem i narzędziem Bożego działania na ziemi. W historii i jej wydarzeniach Bóg urzeczywistnia zbawczy swój plan. Ani historiografia ani historiozofia nie są w stanie tego dostrzec. Jedynie teologia historii ma dane ku temu. Dokąd jednak wciąż odczuwamy brak wyczerpującego opracowania tej dziedziny rzeczywistości.

Z drugiej strony musi ulec przebudowaniu wewnętrzna struktura teologii. Z systemu abstrakcyjnych i ponadczasowych twierdzeń winna ona stać się nauką w historii i ekonomii zbawienia, opartą na Dziejach Starego i Nowego Przymierza. Takiej właśnie „konkretnej i historycznej" teologii domagał się teolog protestancki, prof. Skydsgaard, na audiencji u papieża Pawła VI w dniu 27/X 1963 r. Oto jego słowa: „Im lepiej poznajemy tajemniczą i paradoksalną historię Ludu Bożego, tym lepiej zaczynamy rozumieć Kościół Chrystusowy, tak w jego tajemnicy jak w jego egzystencji historycznej, w jego jedności" [16]. Tymczasem na podobną przebudowę teologii wciąż jeszcze czekamy.

---

[15] Por. M.-D. Chenu, *Les signes des temps* w: *Vatican II, L'Église dans le monde de ce temps*, T. II, Ser. „Unam Sanctam 65b", Paris 1967 s. 218, nota 14.

[16] Por. M.-D. Chenu, *Znaki czasu* w: *Lud Boży w świecie*, „Znak", Kraków 1968, s. 48.

Warto tu dodać jeszcze jedną uwagę, bardzo cenną przy teologicznej interpretacji historycznych wydarzeń. Nie wolno zamykać oczu na czynny udział moralnego zła, inspirowanego przez szatana i dołączającego się do dobrych nieraz ludzkich zamierzeń i posunięć. Protestancki obserwator L. Vischer przestrzegał z wielkim naciskiem Ojców Soboru przed zbytnim optymizmem w ocenie historycznych wydarzeń jako znaków czasu [17].

CHARAKTERYSTYKA ZNAKÓW CZASU

Skoro niemożliwa jest obecnie ścisła definicja znaków czasu, spróbujmy przynajmniej je scharakteryzować, opierając się na przykładach, zawartych w papieskich i soborowych dokumentach. W *Pacem in terris* jest mowa o trzech znamionach charakteryzujących naszą epokę: dążeniu warstw robotniczych do wolności osobistej, społecznej, ekonomicznej, politycznej i kulturalnej; pełnym uprawnieniu kobiet oraz powszechnym dążeniu wszystkich ludów do wolności. Z Konstytucji duszpasterskiej *O Kościele w świecie współczesnym* wystarczy kilka dołączyć: uświadomienie wielkiej godności osoby ludzkiej; wzrost poczucia wspólnoty dzięki socjalizacji życia; dążenie nauki do wolnych badań w dziedzinie przyrody; powszechne dążenie do pokoju itp.

Powyższe przykłady wskazują na wspólną cechę wydarzeń zwanych znakami czasu. Są to zjawiska ogólne w podwójnym znaczeniu: rzeczowym i psychologicznym.

Ogólność rzeczowa rozciąga się na wiele dziedzin życia i obejmuje różne formy ludzkiej aktywności, włączając cały cykl zbiorowego życia danej epoki [18]. Nie mogą być brane pod uwagę fakty odosobnione i wyizolowane, ponieważ nie mają wymowy głosów epoki. Na uświadomienie godności osoby ludzkiej, wolności, równouprawnienia itp. złożyły się osiągnięcia wielu dziedzin życia: możność zarobku, rozwój gospodarki, zdobycze techniczne, rozwój społecznego życia, polityczne uświadomienie, wzrost poziomu kultury, solidarność międzynarodowa, postęp badań nauk przyrodniczych i humanistycznych itd.

Przez ogólność psychologiczną należy rozumieć powszechne

[17] Por. J.-P. Jossua, *Discerner les signes des temps*, s. 561—562. L. Vischer powiedział: „Zło pozostaje nadal przerażającą rzeczywistością i chociaż nie osiągnęło ono jeszcze ostatecznego zwycięstwa, to w porównaniu do głoszenia Królestwa Chrystusowego działa ono w chwili obecnej z nadzwyczajną skutecznością. Gdy weźmiemy pod uwagę czasy obecne, to w nich można posłyszeć nie tylko głos Boży, lecz również niszczycielskie głosy ciemnych potęg. Zamysły Boże były już nieraz utożsamiane z pewnymi zjawiskami historycznymi".

[18] Por. M.-D. Chenu, *Lud Boży...*, s. 41.

uświadomienie pewnych potrzeb i dążeń. Wartościowanie zjawisk według ich zewnętrznych skutków nie osiąga pełni, dopóki nie uwzględni się ich dynamizmu wewnętrznego. Bowiem wydarzenia, w których bierze udział człowiek, zawsze są wcieleniem jakiejś idei, spełniającej rolę napędowej siły. Przemiany współczesne podlegają tym samym prawom.

Nowe czasy, zmienione warunki życia otwierają przed człowiekiem szerokie możliwości, które z kolei budzą w jego duszy nieznane dotąd potrzeby i pragnienia. Z początku są to bardzo nieśmiałe i bliżej nieskrystalizowane zarodki, niby ziarna rzucane w glebę, które muszą przejść okres inkubacji zanim się uformują i nabiorą odpowiedniej żywotności.

Analogiczna sytuacja zaistniała w Kościele przed Soborem. Poszczególni pisarze i teologowie od lat wysuwali różne postulaty w sprawie reformy teologii, liturgii, prawa kanonicznego, rewizji stosunku Kościoła do współczesnego świata, innych religii i wyznań, do społecznych ruchów i nowych ideologii. Nie doceniano tych dążeń, dopóki były głosami odosobnionymi i sporadycznymi. W miarę jednak upływu czasu potęgowała się ich wymowa i rozszerzał się ich zasięg, do rozmiarów ogólnoludzkiej tęsknoty za zmianą i reformą. Wtedy Opatrzność zsyła człowieka w osobie papieża Jana XXIII, obdarzonego, z jednej strony, wyjątkowym zmysłem wnikania w „sens historii", a z drugiej — Bożym charyzmatem wyczuwania nadprzyrodzonych wartości wśród ludzkich zdarzeń. On wyczytał proroczo w ludzkich dążeniach i pragnieniach — tajemnicze znaki czasu, poprzez które i w których sam Bóg przemawiał do dzisiejszego człowieka. W swoim sławnym „aggiornamento" nie tylko streścił swoje dążenia i postulaty, lecz autorytatywnie zaaprobował ich słuszność, a podejmując decyzję zwołania soboru — wskazał drogę do ich urzeczywistnienia. Dlatego zarówno osoba papieża Jana XXIII jak i ostatni Sobór urastają w oczach ogółu do rzędu symboli nowych idei i faktycznych rzeczników wielkiej odnowy duchowej Kościoła.

O. Chenu dodaje uwagę, że w psychologicznym uświadomieniu chodzi nie tyle o dokładne przedstawienie szczegółów danego faktu, ile raczej o rozpoznanie w nim ukrytej mocy, która stała się jego natchnieniem i przemieniła go w trwały symbol w toku historycznych przemian [19].

Wzmiankowane wyżej cechy, wspólne wszystkim znakom czasu, łączy razem socjologiczna definicja, zaproponowana jeszcze na Soborze przez Delhaye'a i Houtarta [20]. „Znaki czasu są to zjawiska,

---

19 Por. tamże, s. 40.

20 Por. M.-D. Chenu, *Les signes des temps...*, „Unam Sanctam" 65b, s. 208.

które przez swoją ogólność i częste występowanie charakteryzują daną epokę i w których wypowiadają się potrzeby i aspiracje współczesnej ludzkości".

TEOLOGICZNA INTERPRETACJA ZNAKÓW CZASU

Podczas dyskusji o apostolstwie świeckich w auli soborowej padła z ust Mgr Larraina (Chile) następująca definicja znaków czasu, rozumianych w aspekcie teologicznym: „Jeśli Bóg prowadzi historię świecką w pewnym kierunku, gdzie wydarzenie jest momentem, który wiara może odczytać proroczo, wydarzenie to ma wartość epifanii zamiaru Bożego" [21]. Wprawdzie nie jest to stanowisko Kościoła, gdyż powyższa definicja nie weszła do aktów soborowych, można wszakże posługiwać się nią na co dzień przy szukaniu właściwych rozwiązań. Problem bowiem teologicznego sensu znaków czasu jest wyjątkowo skomplikowany. Chodzi tu mianowicie o trafne odczytanie Bożej myśli, zawartej i wyrażającej się w niezliczonych procesach dzisiejszego życia społecznego i kulturalnego. Zadanie — jak widzimy z tego — ogromnie ryzykowne, niemniej całkiem realne i osiągalne, jak poucza przykład papieża Jana XXIII.

Zresztą nie tylko my dzisiaj natrafiamy na trudności w teologicznym wykładzie znaków czasu. Właściwie to istniały one od początku pojawienia się tego wyrażenia w kościelnym słownictwie. Żywym przykładem tego jest soborowa dyskusja nad znakami czasu; raz przyjmowano ten termin, to znów wyrzucano go z tekstu wobec opozycji biblistów i obserwatorów, by w końcu go przyjąć i zaaprobować. Soborowe teksty zachowały po dziś dzień coś z owego niepokoju, trapiącego Sobór, gdy posługują się aż siedmiu różnymi wyrażeniami dla określenia samej tylko funkcji rozpoznania znaków czasu [22].

Sama czynność teologicznej interpretacji, jak zdają się sugerować teksty uchwał soborowych, przebiega dwoma etapami: najpierw trzeba dokonać klasyfikacji wydarzeń do kategorii „znaków czasu"; potem następuje właściwa ich interpretacja, prowadząca do wykrycia w nich śladów Bożej obecności i Bożych zamysłów. „Aby temu zadaniu sprostać, Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii..." (KDK 4). „Sprawą całego Ludu Bożego (...) jest wsłuchiwać się z pomocą

---

21 Por. M.-D. Chenu, *Lud Boży...*, s. 43, nota 3

22 Discernere — rozróżniać; agnoscere — rozpoznawać, recognoscere — badać; perscrutare — dociekać; auscultare — wsłuchiwać się; diiudicare — osądzać; interpretare — tłumaczyć.

Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć oraz osądzać w świetle słowa Bożego..." (KDK 44).

Nie można wszakże sztucznie oddzielać od siebie obu tych czynności, jako dwóch różnych procesów poznawczych. Jest to jeden akt świadomości chrześcijańskiej, która na podstawie kryteriów socjologicznych (ogólność rzeczowa i psychologiczna) ocenia dane wydarzenia pod względem ich powszechności i stopnia związku ze swoją epoką, a jednocześnie przez wiarę widzi w nich proroczo ślad Bożej obecności czy gest Bożego wezwania.

Opinie teologów idą po tej samej linii, co wytyczne Soboru [23]. Ostatnim potwierdzeniem powyższego kierunku myślenia są słowa Papieża Pawła VI, wypowiedziane na generalnej audiencji w dniu 16/IV 1969. „(...) Chodzi o wyodrębnienie, indywidualizowanie w czasie, to znaczy w biegu wydarzeń, w historii, tych aspektów, tych znaków, które mogą dać nam jakąś wiadomość o wiecznej Opatrzności, albo też mogą być objawem jakiegoś stosunku do Królestwa Bożego w jego tajemniczej działalności; czy też objawem możliwości, dyspozycji, wymagania działalności apostolskiej. Te objawy wydają się nam właśnie znakami czasu. Odkrycie znaków czasu — ciągnął Paweł VI — jest dziełem chrześcijańskiej świadomości. Wynika ono z zestawienia wiary z życiem, ale nie przez sztuczne i powierzchowne nałożenie jakiejś pobożnej myśli na nasze przeżycie, lecz raczej na dostrzeganiu, w jakich punktach te nasze przeżycia z powodu ich wewnętrznego dynamizmu, z powodu ich niejasności, a niekiedy z powodu ich niemoralności domagają się promienia wiary, ewangelicznego słowa, które by je określiło i odkupiło. Albo też odkrycie znaków czasu zachodzi przez uzmysłowienie sobie, w jakim punkcie i gdzie wychodzą one same z siebie na spotkanie planom wyższym, o których wiemy, że są planami chrześcijańskimi i Bożymi, jak: poszukiwanie jedności, pokoju, sprawiedliwości. W jakim punkcie nasze ewentualne działanie miłości albo apostolstwa łączy się z dojrzałością sprzyjających okoliczności wskazujących, że nadeszła godzina na jednoczesny rozwój Królestwa Bożego w królestwie ludzkim" [24].

Trafnego jednak rozpoznawania znaków czasu i słyszenia w nich przemawiającego Boga — nikogo nie można nauczyć, bo to zadanie przypada nie szkole lecz Bożej łasce. Nie ma też w tej dziedzinie jakichś uniwersalnych kryteriów — ważnych zawsze i w poszczególnym wypadku. „Tylko przez światło wiary — mówi Sobór — i rozważanie słowa Bożego można zawsze i wszędzie poznawać Boga, w którym 'żyjemy, poruszamy się i jesteśmy' (Dz 17 28), w każdym wydarzeniu szukać Jego woli, widzieć Chrystusa we

---

23 Np. M.-D. Chenu i J.-P. Jossua.

24 Por. *Okólnik Biura Prasowego...* 22/69/471.

wszystkich ludziach, czy to bliskich, czy obcych, trafnie osądzać prawdziwe znaczenie i wartość rzeczy doczesnych tak samych w sobie, jak i w stosunku do celu człowieka" (DA 4). Stąd też w Aktach soborowych, gdziekolwiek jest mowa o rozpoznawaniu czy tłumaczeniu znaków czasu, zawsze występuje ta sakralna formuła: „pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański" lub „z pomocą Ducha Świętego". Wiary i łaski nie zastąpi tu wykształcenie czy umysłowa wnikliwość. Tylu przecież światłych i wykształconych ludzi przeżywało i nadal przeżywa wielkie przemiany współczesne a nieliczni tylko, może nawet jednostki z wiarą Jana XXIII zdołali posłyszeć w nich Boży zew, skierowany do współczesnej ludzkości.

W Bożym patrzeniu na świat i historię bardzo skutecznie wspomaga naszą wiarę specjalny dar Ducha Świętego, zwany charyzmatem. Według Konstytucji *O Kościele* „Duch Święty, udzielając każdemu, jako chce darów swoich, rozdziela między wiernych wszelakiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła" (KK 12). „Z przyjętych tych charyzmatów, nawet zwyczajnych, rodzi się dla każdego wierzącego prawo i obowiązek używania ich w Kościele i świecie dla dobra ludzi i budowania Kościoła..." (DA 3). Przykładem niezapomnianym posiadania specjalnych charyzmatów i posługiwania się nimi w podejmowaniu dzieł i funkcji odnowy Kościoła i świata pozostanie na zawsze papież Jan XXIII.

Poza uzdolnieniami charyzmatycznymi, Sobór wskazuje na dwa inne jeszcze źródła, od których można spodziewać się pomocy i światła. Jednym z nich jest „nadprzyrodzony zmysł wiary" [25] (KK 12). Pomijając sporne zagadnienia teologiczne należy stwierdzić słowami Soboru, że „nadprzyrodzony zmysł wiary" już nie jednostkom ale ogółowi wiernych zapewnia jednomyślną postawę w uznawaniu przekazanych przez Kościół prawd, głębsze wnikanie w ich treść oraz owocniejsze stosowanie ich w życiu. Tymczasem nie ulega wątpliwości, że przemyślana postawa i praktyczne zaangażowanie się w sprawy wiary, wysubtelnia w człowieku zdolność oceny zewnętrznych sytuacji; czy są one szansą czy zagrożeniem dla wiary, co ostatecznie utożsamia się z religijną oceną znaków czasu.

Drugim źródłem światła w rozeznawaniu znaków czasu wśród powodzi wydarzeń jest rodzaj proroczego natchnienia, umożliwiającego dogłębną ocenę wydarzeń i przewidzenia ich skutków. Cały

---

[25] G. Thils, *Nieomylność „in credendo" w eklezjologii*, „Znak" 176 (2, 1969), s. 185—195.

Lud Boży ma w nim udział przez powszechne uczestnictwo w proroczej funkcji Chrystusa (KK 12). Jest to nowe spojrzenie na istotę funkcji prorockiej, zasugerowane przez ostatni Sobór. W tym rozszerzonym znaczeniu funkcja prorocza nie ogranicza się do samego przepowiadania przyszłości, lecz upoważnia do krytycznej oceny już zastanej rzeczywistości, do podważenia niektórych tez, albo czasem i całego systemu, w celu zasugerowania nowych form lub pomysłów, dostosowanych do obecnych czasów i zmienionych warunków. Prorok współczesny, ten z Bożej łaski, może i powinien przemawiać jedynie i wyłącznie w duchu Bożym, chociaż słowa jego nie muszą dotyczyć rzeczy przyszłych. Może on wypowiadać Boże oceny o sprawach doczesnych i wyjaśniać rolę, jaką one spełniają w Bożym planie, dotyczącym świata. Mówiąc konkretnie, to tego rodzaju prorocy są ogromnie wrażliwi na historyczne przemiany; dzięki otrzymanemu darowi, odczytują oni przed innymi i dla dobra innych szybciej dostrzeżone znaki czasu; doceniając zaś trafniej nowe potrzeby i nadarzające się możliwości, przeciwstawiają się czasem bardzo zdecydowanie temu, by jakiś etap czy formę, użyteczną w jednym tyko okresie, brać za stadium ostateczne; podważają ład pozorny, by skuteczniej dotrzeć do podstaw właściwego porządku [26].

DYREKTYWY INTERPRETACJI

Papież Paweł VI, we wspomnianym już przemówieniu, ostrzega przed niebezpieczeństwami, jakie niesie ze sobą atrakcyjność znaków czasu. Skrótowo można je nazwać: pseudoprofetyzm, socjologizm, historycyzm.

Pseudoprofetyzm jest zwykłą mistyfikacją, zrodzoną z pochopnego uciekania się do nadprzyrodzonych czynników tam, gdzie ich w rzeczywistości nie ma. Można by to nazwać wyradzaniem się profetyzmu w bigoteryjną wyobraźnię. „Profetyzm ten — mówił Papież Paweł VI — nadaje przypadkowym zbieżnościom — często nic nie znaczącym — cudowne wyjaśnienie. Czasami chęć łatwego odkrycia znaków czasu może doprowadzić do zapomnienia, że obserwowane fakty dają możliwość dwuznacznej oceny i to tym bardziej, jeśli mamy uznać w Ludzie Bożym, to znaczy w każdym wierzącym, ewentualną zdolność rozpoznawania znaków obecności, myśli i zamiarów Bożych. Zmysł wiary może udzielić tego daru mądrego jasnowidzenia, ale pomoc nauczycielskiego urzędu hierarchicznego zawsze będzie zabiegać i decydować, kiedy dwu-

26 Por. R. Aubert, *Editorial* w: „Concilium", 37 (1968), s. 1.

znaczność interpretacji będzie wymagała rozstrzygnięcia albo dla pewności i jasności prawdy, albo dla pożytku wspólnego" [27].

Socjologizm wychodzi z założenia, że najbardziej miarodajnym a nawet jedynym kryterium ocen wszelkich wydarzeń, a więc i znaków czasu, są ich społeczne skutki. Wystarczy więc zaobserwować samą zjawiskową stronę spotkanych faktów i uwzględnić ich korzyści społeczne, by zakwalifikować wydarzenie do kategorii „znaków czasu".

Podejście powyższe jest zbyt jednostronne. Zacieśnia ono świat do technicznych i socjologicznych schematów, odbierając tym samym znakom czasu podstawy moralne i religijne. Nikt nie kwestionuje znaczenia socjologii jako nauki, ani nie podważa jej roli w głębszym tłumaczeniu społecznej rzeczywistości. Mimo to, socjologia nie może rościć sobie prawa do uznania jej zasad za normę moralnej oceny historycznych zjawisk i nie może zastąpić w tej materii teologii. Budowanie jakiegoś nowego i naukowego humanizmu wyłącznie na takich zasadach może w końcu doprowadzić do stłumienia autentyzmu i oryginalności naszych religijnych przeżyć i nadprzyrodzonych wartości chrześcijaństwa [28].

Historycyzm ma za swe źródło w przypisywaniu dominującej roli aspektowi historycznemu znaków czasu. Szuka się więc w historii i w czasie tych wartości znaków czasu, jakie im są właściwe w dziedzinie religijnej. Zmienia się nie tylko kierunek poszukiwań rozwiązania tego problemu, ale przesuwa się sam ciężar gatunkowy analizowanych wydarzeń: ponadczasowość i niezmienność objawionej prawdy rozpływa się w zmienności czasu i rozwoju historii. Tymczasem Papież zwraca uwagę na dwa całkiem różne momenty tego problemu: z jednej strony nie wolno lekceważyć czasu i historii od chwili, gdy wszystko zostało dla nas zebrane w centralnym wydarzeniu historycznej obecności Chrystusa w czasie i w świecie; od tego momentu czas i historia wchodzą do ekonomii zbawienia jako środki i narzędzia Bożego działania w uświęcaniu ludzi: w czasie bowiem powstaje Ewangelia i rodzi się Kościół; na przestrzeni wieków i w rozmaitości historycznych wydarzeń dopełnia się zbawcza misja Kościoła i najgłębsze zamiary Opatrzności. Z drugiej strony niezmienny element objawionej prawdy nie może podlegać zmienności czasów, w których bywa umiejscowiony i w których ujawnia się niekiedy poprzez znaki nie zmieniające go, ale pozwalające go dostrzec i realizować w pielgrzymującej ludzkości [29].

Przed nieco innym niebezpieczeństwem ostrzega M.-D. Chenu [30].

[27] Por. *Okólnik Biura Prasowego...* 22/69/471.

[28] Por. tamże.

[29] Por. tamże.

[30] Por. M.-D. Chenu, *Les signes des temps...* „Unam Sanctam" 65b, s. 211.

Zwraca on uwagę, by konkretnej treści historycznych wydarzeń, zrozumiałej i aktualnej dla danej epoki nie wyabstrahowywać do rzędu zjawiska ogólnoludzkiego czy ponadczasowego. Przy tego rodzaju myślowej operacji nawet wielkie dziejowe procesy zamiast zyskiwać tracą na wartości, bo żywcem przeniesione do innej epoki, nie pasują do jej ducha i tracą w oczach ludzkich rację bytu. Sprawa Galileusza była na pewno znakiem czasu, jako wyraz ogólnej tendencji nauki do autonomii badań, ale zrozumiałym tylko dla swojej epoki. Przeszczepiony do innego okresu historii traci swą wymowę i sens istnienia.

I wreszcie ostatnie niebezpieczeństwo. Polega ono na jednostronnej interpretacji historycznych wydarzeń według założeń jednej tylko ideologii. Zwrócił na to uwagę Jan XXIII w swej Encyklice *Pacem in terris*. „Jest więc czymś najzupełniej właściwym — pisze Papież — odróżniać wyraźnie od błędnych teorii filozoficznych na tematy istoty, pochodzenia i celu świata czy człowieka, poczynania odnoszące się do spraw gospodarczych i społecznych, kulturalnych czy też ustrojowych, nawet jeśli tego rodzaju poczynania wywodzą się z tych teorii i z nich czerpią natchnienie"[31]. Rozróżnienie między historyczną rzeczywistością a ideologiami wskazuje, że historyczne wydarzenia mają swą własną wartość naturalną, którą w imię rozumu trzeba przyjąć, chociaż odrzuca się błędne ideologie. Za przykład może posłużyć Rewolucja Francuska. Upór w jej zwalczaniu był uwarunkowany nie tyle odrazą do popełnianych przez nią okrucieństw, ile przywiązaniem do uświęconej tradycją ideologii politycznej o wyższości klas panujących. Ludzie, patrzący przez okulary jednej tylko ideologii, nie zdołali niestety dojrzeć walorów naturalnych, jakie wśród swej wrzawy niosła rewolucja w postaci wolnościowych i równościowych ideałów. Podobnie całe pokolenia chrześcijan walczyły z hasłami i próbami uspołecznienia życia, w rzeczy samej nie z obawy przed niebezpieczeństwami socjalizacji, ale dlatego, że głosił to socjalizm uznawany za wrogą ideologię. Przy wartościowaniu znaków czasu należy trzymać się rzeczywistości historycznej a nie sugestii ideologicznych.

Najodpowiedniejszym zakończeniem będą słowa papieża Pawła VI: „To wszystko nawołuje nas do uwagi, do badania znaków czasu, które nasz sąd chrześcijański, nasz apostolat wśród potopu przemian współczesnego świata mają uczynić przenikliwym i nowoczesnym. Rozbrzmiewa w naszych duszach stare ale zawsze żywe słowo Pana: 'Czuwajcie!'. Chrześcijańska czujność niech będzie dla nas narzędziem do rozeznawania znaków czasów"[32].

Apoloniusz Żynel OFM Conv.

[31] Por. Jan XXIII. *Pacem in terris*, SEI, Paris 1964, nr 159.

[32] Por. *Okólnik Biura Prasowego*.. 22/69/471.

Ks. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

ZNACZENIE OSTATNICH ZMIAN W LITURGII

Wieczna młodość liturgii, o której mówił niedawno Paweł VI, polega przede wszystkim na tym, że w niej jest ukryte źródło chrześcijańskiego życia.

Treść liturgii zawarta jest jednak w starych formach, w strukturach często nieodpowiednich dla mentalności i życia współczesnego człowieka. Niebezpieczeństwo to zostało zasygnalizowane w ostatnich reformach Soboru Watykańskiego II. Konstytucja o liturgii podaje zasady dotyczące reform „historycznej struktury liturgii", polegające na uwzględnieniu wymogów naszej godziny historii. Są one znane liturgistom i duszpasterzom.

Podstawową normą jest zasada, by teksty i ryty, tworzące zewnętrzną strukturę liturgii, ubogacały wiarę i aby wewnętrzne uczestnictwo stawało się przez nie coraz bardziej owocne. Mają one tedy być po pierwsze czytelne. Dotykamy tu sprawy języka; czytelność to przede wszystkim język. Ta konsekwencja została mocno wyakcentowana przez Sobór. Drugą konsekwencją jest przejrzystość i prostota rytów. Niezrozumiałość języka czy skomplikowany rytuał są już dostatecznym powodem do wprowadzenia reformy tekstów lub obrzędów (por. KL § 21). Ponadto Konstytucja zaleca, by reformując zachować zdrową tradycję, co jednak nie znaczy, by zamykać drogę dla uprawnionego postępu. Dlatego reformę powinny wyprzedzać badania teologiczne, historyczne i duszpasterskie, które mają brać pod uwagę podstawowe prawa struktury i ducha liturgii. Te normy ogólne mają też zastosowanie odnośnie mszy św.

Sumując, ewolucje zewnętrznej formy liturgii i teza, że reforma nie jest wydarzeniem jednorazowym, lecz stanem trwałym, są bezspornie największym osiągnięciem Soboru na tym odcinku. Fakty, które konsekwentnie były następstwem Soborowych postanowień, dotyczyły i dotyczą w obecnym etapie po pierwsze tłumaczeń tekstów i po drugie uproszczenia rytów. Po tej właśnie

linii poszły decyzje poszczególnych lokalnych episkopatów, wprowadzające język ojczysty do liturgii. W tym duchu wprowadzono nowe modlitwy eucharystyczne (1968) i wreszcie w tym kierunku zmierza też, wprowadzony przez Stolicę Apostolską, nowy porządek odprawiania mszy św. Słowo, tekst liturgiczny ma być czytelne, a ponadto ma uzyskać prymat nad rytem czy gestem.

W niektórych krajach wszystkie nowości liturgiczne wprowadza się w życie natychmiast po oficjalnej promulgacji (oczywiście przejście od stanu de jure do stanu de facto nie jest i tam jednoczesne). W innych krajach czeka się z wprowadzeniem „Nowego", bo choć na pierwszy rzut oka tak tłumaczenie, jak i uproszczenie rytów są sprawą dość prostą, w praktyce dopiero okazuje się, jak jedno i drugie jest trudne i skomplikowane.

Przetłumaczone teksty ukazały w wielu wypadkach ogromne braki i niewystarczalność. Są one bowiem nie tylko wyrazem swojej epoki, określonej ale już minionej, oddalonej w swej formie od mentalności współczesnego człowieka. Często są one także nieadekwatne od strony treści teologicznych. Widzimy nie tylko niezgrabność tekstów, nieraz żywcem tłumaczonych z archaicznej łaciny, ale też wiemy, że aby liturgia (*lex orandi*) — była wychowawczynią wiary (*lex credendi*), musi zawierać to, co wie współczesna teologia. Jeśli bowiem liturgia ma być żywą, musi mieć kontakt z życiem. Jak w teologii jest miejsce na rozwój dogmatów, a także na stałe poszerzanie i pogłębianie zasięgu treściowego, tak i w tekstach liturgicznych trzeba także te rzeczy uwydatnić. Należałoby np. zrewidować teologię świata, teologię rzeczywistości ziemskich, teologię pracy, teologię historii, łaski, czy też nawet chrystologię. Ponadto powinna być poddana rewizji sprawa relacji *sacrum* i *profanum*, która także absorbuje umysły współczesnych teologów.

A więc tłumaczyć — tak. I tłumaczyć w sensie szerokim, wyjaśniając treść pojęć, przekładając z łaciny na języki ojczyste, przekładając z „rzymskiego" na lokalny, tłumacząc z ponadczasowego na konkretny, z uniwersalnego na jednostkowy, z książkowego na życiowy. Ale to też nie wszystko. Samo tłumaczenie nie wystarczy. Jeśli niektórzy pytają, czy reforma liturgiczna jest już skończona, odpowiedź może być tylko jedna — dopiero się zaczyna. Zrozumieliśmy, że jeśli liturgia wyraża młodość Kościoła, to musi ją wyrażać także w swej części zjawiskowej, zewnętrznej, zmiennej. Zmiany zaś, to nie tylko interpretacja, tłumaczenie i upraszczanie tego, co jest; zmiany to nowa twórczość, tworzenie struktur zupełnie nowych i przemawianie całkiem nowym językiem, pomimo nostalgii do czasów, kiedy Kościół przemawiał do Boga w języku, którego ludzie nie rozumieli.

Dziś wiemy coraz lepiej, że religia jest częścią kultury — ale wiemy również i to, że kultura jest formą religii. A nawet wiemy coś więcej: że Kościół powinien nie tylko zwiastować Chrystusa światu, ale ożywiać swą świadomość, że Chrystus jest już obecny w świecie i działający w nim przez Ducha św. (por. GS 22 § 5, 36). Więc i świat ma uczestniczyć w tworzeniu liturgii (por. *creatura mysteriis serviens)*. Perspektywy ogromne, wybiegające w daleką przyszłość.

Nas jednak interesują konkrety etapu obecnego. Jesteśmy w okresie tłumaczeń i uproszczeń. I kiedy czytamy nowo tłumaczone teksty, czy raczej słuchamy ich w kościołach (mszaliki zaczynają wychodzić z użycia) lub patrzymy na upraszczane ryty, doszukujemy się ich znaczenia teologicznego. Ono bowiem ma formować naszą wiarę. Ostatnie zaś zmiany, poprzez rewizję sakramentów chrztu, małżeństwa i kapłaństwa, aż po nowe modlitwy eucharystyczne i nowy porządek odprawiania mszy św., zmierzają do jednego — do pogłębienia wiary chrześcijan, a ściślej mówiąc do pogłębienia ich formacji eucharystycznej. Ona bowiem jest sercem chrześcijaństwa.

GŁÓWNE ZRĘBY NOWEGO MSZAŁU

Zakres ostatniej reformy mszy św. znamy z *Mszału Rzymskiego* wydanego w Watykanie w 1969 r. przez Pawła VI. W użyciu dotychczasowym był *Mszał Rzymski* Piusa V z 1570 r., który przez 399 lat kształtował strukturę liturgii eucharystycznej Kościoła rzymsko-katolickiego. Konstytucja Apostolska *Missale Romanum,* dokument wprowadzający do nowego mszału, zatwierdza jego używanie od pierwszej niedzieli adwentu 1969 r.

Mszał Pawła VI ma się składać z dwu części. Pierwsza część to rodzaj sakramentarza czy księgi kapłańskiej (*sacerdotale).* Zawiera ona oprócz dokumentów wstępnych, porządek odprawiania Mszy św., tak dla Mszy publicznej, jak i prywatnej, cztery modlitwy eucharystyczne z około 70 prefacjami i około 1000 modlitw (oracji). Druga część to *ordo Lectionum,* biblijne czytanie na niedziele, święta i wszystkie dni roku kościelnego. Ta część jeszcze do nas nie dotarła.

Wracając do pierwszej części mszału, mamy tu w części wstępnej konstytucję promulgacyjną Pawła VI, powołującą się na wolę Soboru i przedstawiającą intencje papieża. Podkreśla ona główną nowość tej reformy, mianowicie wprowadzenie nowych kanonów mszalnych. Ponadto mówi o rozbudowaniu liturgii Słowa, pomyślanej tak, by lud mógł uczestniczyć w pełni Słowa Bożego,

mając okazję wysłuchania jeśli nie całego, to głównych części Pisma św.

Nowy mszał zawiera także tzw. *Institutio generalis Missalis Romani*, czyli normy dla odprawiania mszy św. Są one zebrane w ośmiu rozdziałach:

1. Znaczenie i ważność eucharystycznej ofiary
2. Struktura mszy św., jej elementy i części zasadnicze
3. Urzędy i funkcje mszalne
4. Rozmaite formy mszy św.
5. Urządzenie i ozdoba Kościoła dla sprawowania eucharystii
6. Elementy potrzebne do sprawowania eucharystii: chleb i wino, sprzęty i paramenty
7. Reguły dotyczące wyboru formularzy mszalnych
8. Przepisy dotyczące mszy wotywnych, mszy za zmarłych i oracji fakultatywnych.

Równocześnie z pierwszą częścią *Mszału Rzymskiego* został promulgowany Kalendarz Rzymski, który przedstawia projekt układu nowego roku kościelnego z dominującą w nim tajemnicą Paschalną. Wreszcie — i to jest najważniejsze — w pierwszej części Mszału znajduje się nowe *Ordo Missae*, porządek mszy św. obowiązujący od pierwszej niedzieli adwentu.

„Termin wprowadzenia nowego *Ordo Missae* w Polsce ustali konferencja Episkopatu osobną uchwałą w odpowiednim czasie" (Z oficjalnego komunikatu Konferencji Plenarnej Episkopatu z 1 X 1969).

ZASADNICZE ELEMENTY NOWEJ STRUKTURY MSZY ŚW.

Konstytucja o liturgii, ogłoszona przez Sobór Watykański II, kładzie tajemnicę paschalną w centrum ekonomii zbawienia i w konsekwencji — w centrum liturgii, której sercem jest eucharystia. Msza św. jest więc w swej najgłębszej istocie paschalną, wielkanocną.

Jakiekolwiek byłyby aspekty partykularne kultu eucharystycznego, nie wolno tracić z oczu tego istotnego akcentu. Do niego wyraźnie kieruje część wstępna nowego mszału, kiedy usiłując podać definicję mszy św. podkreśla wielką, obiektywną tajemnicę nieustannego gromadzenia ludu Bożego pod przewodnictwem Chrystusa. „Wieczerza Pańska, czyli msza św. — pisze nota — jest świętą synaksą, czyli zgromadzeniem Ludu Bożego zbierającego się w jedno pod przewodnictwem kapłana w celu sprawowania pamiątki (*memoriale)* Pana".

Lud Boży jest rzeczywistością centralną i syntetyczną całego

objawienia judeo-chrześcijańskiego, jak też prawdą jedną z najważniejszych dla zrozumienia głównych tez tego objawienia. Dla teologii spekulatywnej punktem wyjścia jest tajemnica Boga — przez to cała orientacja tej teologii ma charakter teocentryczny. Dla teologii historycznej jednak, mającej swój wyraz w liturgii, punktem wyjścia jest lud Boży, zbawiony przez tajemnicę Chrystusa, a cała jej orientacja jest chrystocentryczna.

Charakter wspólnotowy, wynikający właśnie ze świadomości zgromadzenia się Ludu Bożego dla sprawowania eucharystii, ma swój specyficzny akcent w nowym *Ordo*. Znaki zewnętrzne wspólnej celebry nieustannie zwracają uwagę na moment wspólnoty, jedności. Forma dialogu między celebransem i wiernymi, wspólny śpiew, proklamacja słowa, charakter wspólnotowy uczty eucharystycznej, ujednolicenie postaw i gestów — wszystko temu służy.

Służy temu podział zasadniczy mszy św. na liturgię Słowa i liturgię eucharystyczną. Liturgia Słowa rozpoczynająca się przez wstępne ryty, ma na celu wzbudzić u wiernych świadomość, że schodząc się do kościoła stanowią wspólnotę. Wstępne pozdrowienie kapłana i odpowiedź, też ma objawiać według przepisów mszalnych mysterium zgromadzonego Kościoła. Następstwa praktyczne domagają się rewizji dotychczas panującego przekonania, że msza św. jest ważna od ofiarowania. Na mszy św. trzeba być od samego początku. Żywa świadomość odpowiedzialności za przynależność do wspólnoty i oczekiwanie w milczeniu na Chrystusa obecnego w swoim Słowie jest czymś, czego nie można przeoczyć w twórczym wysiłku odnowy.

Główny zrąb liturgii Słowa tworzą perykopy biblijne. Jaki jest ich układ jeszcze ostatecznie nie wiemy. Nowe *Ordo* podkreśla jednak bardzo mocno nadprzyrodzony charakter Słowa Bożego. W pierwszej części mszy św., choć Chrystus jeszcze nie jest obecny pod postaciami eucharystycznymi, jest już jednak obecny w swoim Słowie. Przemawia do swego ludu, obwieszczając mu tajemnicę odkupienia i zbawienia. Realizm ten idzie tak daleko, że chrześcijanie zgromadzeni dokoła pulpitu powinni być świadomi, że Chrystus jest sam obecny pośród nich. Aklamacje następujące po czytaniach są wyznaniem wiary w obecność Chrystusa w Słowie.

Przyswojenie promulgowanego Słowa dokonuje się poprzez śpiew, wyznanie wiary i poprzez wspólną modlitwę wiernych. Aby tę świadomość ożywić, kapłan podczas każdej mszy św. powinien wygłosić homilię, która będąc częścią liturgii, jest też częścią Słowa Bożego, skierowanego do zgromadzonego ludu Bożego.

Liturgia eucharystyczna jest nazwana przez nowe ordo „ostatnią wieczerzą, w której Chrystus ustanowił pamiątkę swojej śmier-

ci i swojego zmartwychwstania i która spełnia się nieustannie w Kościele, w momencie kiedy kapłan, uobecniając Chrystusa to samo spełnia, co spełnił Chrystus, polecając czynić im to na pamiątkę, ustanawiając ofiarę i ucztę paschalną".

Modlitwa eucharystyczna stanowi szczyt całej celebry. Dalszym wstępem do niej jest liturgia Słowa, wstępem bliższym jest przygotowanie darów, to co dawniej nazywaliśmy ofiarowaniem. Zaś jej owocem jest łamanie chleba, czyli komunia św.

Przygotowanie darów stało się w nowym ordo tym, czym było w pierwotnej liturgii — czynnością o charakterze czysto funkcyjnym. Modlitwy krótkie, gesty uproszczone do minimum, przygotowanie uwagi do tego, co nadchodzi i stanowi wydarzenie centralne: do modlitwy dziękczynnej kanonu.

NOWE KANONY

Wiadomo powszechnie, że liturgia rzymska posługiwała się jednym kanonem mszalnym prawie od piętnastu wieków i że od IX wieku kanon był odmawiany po cichu. Badania naukowe wielkich liturgistów (takich jak Cagin, Cabrol, Baumstark, Casel i L. Bouyer) nad kanonem rzymskim ukazują klasyczną wielkość tego dzieła.

Jednak Sobór Watykański Drugi, pomimo tego, że zdawał sobie dobrze sprawę jak delikatna to dziedzina dla wiary i pobożności chrześcijańskiej, pozwolił na zmiany. Teren był przygotowany przez wnikliwe studia z liturgii porównawczych. Udostępniono kanony mszalne z innych liturgii, a zwłaszcza Wschodniego Kościoła i zaczęto wysuwać różne propozycje dotyczące reformy w kontekście wyżej przytoczonych norm ogólnych.

Zwyciężyła teza C. Vagagginiego, który proponował zachować kanon aktualny z małymi korekturami, dać drugi kanon z prefacją zmienną, a ponadto trzeci z prefacją stałą. Zatwierdzenie trzech nowych kanonów obok starego, rzymskiego nastąpiło wraz z wprowadzeniem ich w życie 15 sierpnia 1968 r. Problem tłumaczeń kanonów na języki ojczyste pozostawiono decyzji poszczególnych episkopatów.

Wśród liturgistów uważa się, że nowe dzieło jest w swej strukturze formalnej na ogół udane. Nowością jest jasny i uporządkowany układ modlitw, język czysty, zwarty. Uwydatniono mocniej podwójną epiklezę, czyli modlitwę do Ducha Św. o przeistoczenie i przyjęcie darów. Wprowadzono wspólne aklamacje ludu po przeistoczeniu. W kontekście tych trzech nowych kanonów da się też

lepiej zrozumieć teologiczną myśl kanonu rzymskiego używanego dotychczas.

Ponadto w kanonie starym nie była dość wyakcentowana jedność wieczerzy z dziękczynieniem eucharystycznym prefacji, trudno było uchwycić jedność modlitw, dominował aspekt ofertorialny, anamneza nie miała akcentu eschatologicznego, nie był podkreślony aspekt uczty i brak było aspektów antropologicznych.

Modlitwa eucharystyczna (*prex eucharistica)* nazwa najczęściej obecnie stosowana do kanonu, pomimo swej przejrzystości teologicznej nie jest jednak w pierwszym rzędzie tekstem doktrynalnym dla wyjaśnienia wiernym zasad wiary. Jest instrumentem werbalnym dla akcji, w którą wierni są włączeni jako *dramatis personae.*

Żeby rozumieć dobrze sens modlitwy eucharystycznej, trzeba — jak to wykazał niedawno O. Gelineau — widzieć całość i sens tej całości, trzeba uchwycić logikę wewnętrznej dynamiki modlitwy eucharystycznej. Analiza formalna dokonana przez niego wskazuje bowiem, że kanon jest przede wszystkim dokumentem recytatywnym o formie poetyckiej, służącym do przekazu społecznego, zbudowanym według struktury żydowskiego błogosławieństwa.

Czyli nie treść na pierwszym miejscu, ale autorytet mówiącego i opowieść wydarzeń, mająca wzbudzić odpowiedni skutek u adresata: pomiędzy osobami dialogu ma zawiązać się wspólnota.

W Modlitwie eucharystycznej mieści się więc deklaracja Prawdy — ale też publiczna deklaracja zbawczego dzieła Boga w Jezusie Chrystusie, dokonana przed Zgromadzoną Wspólnotą. Modlitwa eucharystyczna skierowana jest do Boga w formie chwalby — opiera się na przypomnieniu wydarzeń przeszłych (anamneza), ale oznacza też mysterium sprawowane obecnie (ofiarowanie), na co wskazuje epikleza o klimacie dziękczynnym, zawierająca prośbę o sprowadzenie owoców. Powiedzmy w sumie: kanon mszalny jest modlitwą o akcentach chwalby, prośby i dziękczynienia, ujętą w poetycką formę eposu.

Stworzenie nowych środków ekspresji dla eucharystii przez wprowadzenie nowych kanonów pomaga lepiej ująć w zmiennym kontekście element istotny; wielość form wyrazu przedstawiona w relatywizmie form rytualnych akcentuje samą rzeczywistość sakramentalną. Ponadto pozwala wiernym odkryć ich rolę w eucharystii. Jeśli bowiem wierni mają uczestniczyć w eucharystii, głębia ich zaangażowania zależy od rozumienia słów wypowiadanych przez celebransa. Proklamacja słów kanonu ma być wezwaniem do osobistego zaangażowania.

ZNACZENIE ODNOWY TEOLOGII EUCHARYSTII

Generalnie mówiąc w ostatniej odnowie liturgii chodzi przede wszystkim o przesuwanie akcentu z momentu statycznego, którego wyrazem jest rzeczywista obecność (*realis praesentia*) Chrystusa w eucharystii, na moment dynamiczny, którego wyrazem jest msza św. jako ofiara i jako pokarm. Ilustracją tej przemiany jest przekształcenie ołtarza adoracji z charakterystyczną nastawą, która była tłem do monstrancji, w ołtarz zwrócony do ludu, akcentujący bardziej architekturą styl wieczernika, a tym samym moment uczty ofiarnej. Również po tej linii idzie przemiana postawy klęczącej w postawę stojącą przy komunii św. Moment adoracji przekształca się w moment gotowości, dynamiki pielgrzymów idących do ziemi obiecanej.

Msza św. jest tedy głównie ofiarą Chrystusa, uobecnioną w rytach mszalnych. Mówimy, że msza św. jest sakramentem ofiary Chrystusa. To znaczy, że znaki obrzędów mszalnych, słowa i gesty są wyrazem ukrytej rzeczywistości niewidzialnej. To uobecniające wspomnienie (anamneza, memoria, pamiątka), jest ideą normatywną modlitwy eucharystycznej. Momentem istotnym, który tę normatywność stanowi, jest tajemnica paschalna Chrystusa (to znaczy głównie Jego śmierć i zmartwychwstanie) uobecniona podczas mszalnych obrzędów; widzimy teraz dlaczego msza św. stoi w centrum życia chrześcijańskiego.

Jednak podczas mszy św. mamy nie tylko uobecniające wspomnienie ofiary Chrystusa. Jest jeszcze coś więcej. Jest jeszcze ofiara Kościoła, to znaczy wiernych, którzy bezpośrednio lub pośrednio w tej ofierze uczestniczą. Liturgia wyraża to przez klasyczne ujęcie *memores offerimus* (wspominając ofiarujemy), co znaczy: sprawując pamiątkę męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, więc Jego ofiary, sprawujemy również i dopełniamy naszą ofiarę. Nasza ofiara dopełnia się jednak nie tylko poprzez wewnętrzną wiarę człowieka (tak utrzymywał Luter), ale powinna dopełnić się też sposobem obiektywnym przez ofiarę zewnętrzną.

Zatrzymajmy się przez moment jeszcze nad tym niesłychanie ważnym zagadnieniem. Kiedy po prostu pytamy w jakim celu Chrystus przyszedł na ziemię, wiemy, że chodzi o zbawienie. A na czym ono polega? Na przejściu (pascha) ze świata grzechu pod panowanie Boga. Możemy więc powiedzieć, że zbawienie to Pascha, tajemnica wielkanocna. Na czym to przejście polega? Negatywny charakter tego przejścia to zerwanie z grzechem dokonujące się pod presją inicjatywy samego Boga, Jego miłości, która domaga się od człowieka nawrócenia i porzucenia dróg grzechu. Łaska

Chrystusowej śmierci (odkupienie) leczy starego człowieka — mówiono w nomenklaturze średniowiecznej.

Jednak to jeszcze nie wszystko. Istnieje również pozytywny element Paschy. Bóg powołuje człowieka odkupionego do wspólnoty życia ze zmartwychwstałym Chrystusem. Średniowiecze mówiło, że łaska podnosi człowieka do życia nadprzyrodzonego. Ta wspólnota życia to ciało Chrystusa zmartwychwstałego, to nowa ludzkość, to po prostu wspólnota życia Kościoła. O niej mówi Chrysstus, posługując się obrazem szczepu winnego i latorośli.

Środkiem do budowania tej wspólnoty jest cały organizm sakramentalny, siedem świętych sakramentów, które prowadzą do eucharystii (chrzest, bierzmowanie, pokuta) lub z niej wypływają. Dlatego mówi się, że eucharystia jest źródłem i celem życia chrześcijańskiego. Jest sercem, które wypycha krew na peryferie organizmu, ale też jest kresem, do którego krew zdąża.

Przez spożywanie ciała eucharystycznego wierni w pewien sposób przystosowują się do tego ciała. Coraz bardziej przechodzą (*transitus*) w głąb wspólnoty ludu Bożego, nowej ludzkości, jaką jest Kościół, ciało zmartwychwstałego Chrystusa. Każda eucharystia sprawowana przez Kościół jest krokiem naprzód, jest etapem Paschy, jest pokonaniem odcinka w kierunku ziemi obiecanej, ziemi prawdy i wolności.

Wiele uwagi poświęcono już relacji między komunią św. a sprawowaniem ofiary. Poczyniono już wiele wysiłków, żeby odbudować ideę, że jeśli nie ma przeszkód, wszyscy obecni na mszy św. powinni przystąpić do komunii św. i dopełnić uczestnictwa w eucharystycznej celebrze. Wykazuje się nieustannie, że to nie jest normalne — chodzić regularnie na mszę św. a nieregularnie do komunii św. Właśnie, podkreślenie w nowej reformie momentu, że eucharystia jest także ucztą, posiłkiem, pomoże nam zrewidować naszą postawę wobec mszy św.

Zastanawiamy się czasem, dlaczego tak trudno nam zrozumieć ideę eucharystii jako pokarmu, pomimo tego, że Chrystus tak nieubłaganie akcentował realizm spożywania Ciała i Krwi (por. św. Jan, rozdział 6). Jest wiele przyczyn. Każdy jest świadom, że wejście w rzeczywistość ofiary Chrystusa domaga się całkowitego zerwania z grzechem, przemiany, nowego życia. Nie ulega wątpliwości, że podjęcie tego typu decyzji sięga najintymniejszej głębi naszej egzystencji i wymaga deklaracji zobowiązującej. Do tego trzeba powoli dojrzewać, korzystając — co może nieco zaszokować — z pomocy Chrystusa, który właśnie w eucharystii jest po to, by pomagać.

Ale jest jeszcze jeden moment, który trzeba mieć na uwadze. Trudno nam zrozumieć ideę eucharystii jako pokarmu, ponieważ zatracamy coraz bardziej sens posiłku w ogóle. Posiłek nie jest tylko funkcją jedzenia. On jest też wspólną celebrą, uroczystością. Obok spożywania jest jeszcze wiele czynności, które powinny aktualizować elementy religijne. Przede wszystkim — wyraz zależności od Boga i dziękczynienie za dary. Te aspekty wyrażała niegdyś wspólna modlitwa przy posiłku powiązana z czytaniem Pisma św. zachowana jeszcze w wielu rodzinach. Rodzinny posiłek staje się w takim wypadku ośrodkiem życia religijnego, rodzinnego i wyrazem naturalnych kontaktów towarzyskich.

W Nowym Testamencie uczta jest wyrazem wspólnoty, symbolem uczty zbawienia, znakiem radości epoki mesjańskiej. Do posiłków nawiązuje Chrystus po swoim zmartwychwstaniu. Oczy uczniów idących do Emmaus otworzyły się przy posiłku. Chrystus wyraził swoją ofiarę w symbolicznych czynnościach posiłku. Widzimy to teraz lepiej, kiedy ołtarz jest odwrócony twarzą do ludu. Możemy patrzeć na całość czynności, podczas której w sposób sakramentalny sprawuje się ofiara Chrystusa i nasza przy stole, tak bardzo podobnym do tego, który jest w domu, przy pomocy elementów życia codziennego — chleba i wina. Czy wiele czasu upłynie, zanim zaproszeni na ucztę nie będą wymawiać się od gościnnego poczęstunku, ale z prostotą i wiarą będą podchodzić do wspólnego stołu braterstwa, jak uczniowie w wieczerniku?

Obecna odnowa liturgii pragnie mówić o tym współczesnemu człowiekowi w sposób dla niego zrozumiały i prosty. Jednak nie przekroczy się progu najważniejszego — i tu jest klucz do zrozumienia tajemnicy eucharystii — póki nie będzie świadomości, że zaraz z wieczernika Chrystus wyszedł, by udać się w kierunku Kalwarii, ku pustyni przymierza we Krwi. Istnieje ścisła więź pomiędzy męką a eucharystią. Wiemy, że Jezus ostatecznie sam stanął wobec tragedii ofiary. Nie chodzi o to, że wszyscy Go opuścili, że zdradzili Go uczniowie. Serce tajemnicy leży głębiej, a jej sens znał tylko On sam — chodziło Mu o zbawienie ludzi i oddanie chwały Bogu. Jezus ukrzyżowany na Golgocie — to świadectwo wolnego wyboru Miłości, Miłości Boga i miłości ludzi. Przez ten akt Bóg chciał zawrzeć Przymierze Nowe ze swoim ludem. W tym akcie Miłość Syna do Ojca z wewnętrznego ich życia wylewa się na wszystkich ludzi.

Zmartwychwstanie jest potwierdzeniem, że ofiara została przyjęta, że przymierze zostało zawarte, że jest powód do radości, bo miłość zwyciężyła. Radość wielkanocna przechodzi na świadków, którzy widzą całą drogę do wieczernika poprzez Golgotę, do triumfalnego momentu. Entuzjazm, który się zaczął od tego momentu,

nie przestaje ich pobudzać do nieustannego dziękczynienia. Schodzą się wspólnie, by ten entuzjazm wyrażać, by śpiewać Bogu chwałę. By wspólnie łamać chleb symbolizujący i uobecniający te wydarzenia, które zaczęły się w wieczerniku i poprzez Golgotę doprowadziły do Wielkanocy. Są przygnieceni zdumiewającym realizmem: zaczął się ostatni etap drogi. Na drodze pielgrzymów jest z nimi Jezus, ten sam, który spotkał ich w komunii i ten sam, który spotkał Pawła pod Damaszkiem.

EUCHARYSTIA — DZIĘKCZYNIENIE

Rzeczywistość mszy św. (eucharystii) jest niesłychanie bogata i niezgłębiona. Jest po prostu tajemnicą. Kiedy cokolwiek o niej chcemy powiedzieć, zatrzymujemy się zwykle na jakimś jednym aspekcie. Mówimy, że jest anamnezą (pamiątką), że jest modlitwą, że jest ofiarą Chrystusa i Kościoła, że jest ucztą, że jest tajemnicą paschalną, że jest ofiarą Nowego Przymierza, że jest zgromadzeniem wiernych, ale nowe ordo i to jeszcze akcentuje: msza św. musi stać się eucharystyczna.

Kiedy mówimy jednak, posługując się językiem potocznym, że eucharystia to dziękczynienie, nie mówimy wszystkiego. Język biblijny jest o wiele bogatszy. W pojęciu biblijnym dziękczynienie jest spowodowane podziwem dla „wielmożnych spraw Bożych". Sprawowanie eucharystii jest dziękczynnym oddawaniem chwały Bogu ze względu na jego zdumiewające działanie. Nie ze względu na jego przymioty abstrakcyjne, jak wszechmoc, dobroć itp., ale Jego działanie zrealizowane w sposób konkretny w historii. I nie tylko w historii naszych przodków, ale w historii naszego życia. Bowiem wielkie dzieła Boże trwają nadal w wydarzeniach sakramentalnych. Czy, jeśli się ma wiarę, uobecnienie Jezusa w eucharystii nie jest takim samym cudem jak Jego obecność w Galilei? Czy rozgrzeszenie sakramentalne nie jest takim samym wydarzeniem, jak wydarzenie z jawnogrzesznicą?

Kiedy więc sprawuje się eucharystia, trzeba starać się wchodzić głębiej i dalej, niż sam rytualizm czy zewnętrzne uczestnictwo. Trzeba dochodzić do serca eucharystii — do Jezusa. Reformy struktur nie pomogą, jeśli nie odnajdziemy głębi, która jest poza sferą zjawisk. Kluczem do niej są wiara i wdzięczność, wiara ucząca wdzięczności za dzieło dokonane przez Chrystusa i uobecnione w liturgii eucharystycznej.

Mówiliśmy już, że modlitwa eucharystyczna jest rzeczywistością poetycką. Jest hymnem. Ale hymnem radości. A prawdziwym imieniem tej radości jest AGAPE, Miłość, imię własne Chrystusa

i tajemnicy chrześcijańskiej. Liturgia łacińska nazywa to — *mysteria charitatis.* Radość dziękczynna, tak akcentowana w nowych strukturach liturgicznych, ma stanowić najwyższy motyw wiarygodności mysterium chrześcijańskiego, jak śpiew *Exultet* przynosi każdego roku więcej argumentów, niż grube tomy napisane przez apologetów. A powodem naszej radości jest zmartwychwstanie — przyczyna naszego życia i naszej nieśmiertelności.

Orygenes, Augustyn, Bazyli, Grzegorz, Leon Wielki, Tomasz z Akwinu i wszyscy najwięksi teologowie w tekstach niesłychanie subtelnych mówią nam to, co surowe słowa Apokalipsy wyraziły językiem bardzo prostym: że w eucharystii nieba będzie tylko samo dziękczynienie, wieczne Hosanna, nowa pieśń.

Liturgia może być zrozumiała i kochana tylko przez tych, którzy widzą dalej i głębiej, niż jej fenomeny — a to widzenie mają dlatego, że żyją liturgią, że są entuzjastami, ogarniętymi przez Boga, który w nich zamieszkuje. Reformy Soboru są wstępem do odkrywania tej wiecznie młodej dynamiki liturgii.

Ks. Wacław Świerzawski

JACEK SALIJ OP

PRYMAT PAPIEŻA NA TEL DWÓCH KONCEPCJI URZĘDU BISKUPIEGO

I

To, co pisze *Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa* [1] na temat obowiązków biskupa, dla chrześcijan Zachodu jest zupełną egzotyką:

„Biskup niech będzie niestrudzony w służbie ołtarza, trwając na modlitwie dniem i nocą, zwłaszcza zaś w przepisanych godzinach nocy, mianowicie o godzinie pierwszej, o północy oraz w godzinie pierwszej jutrzenki, kiedy budzi się ranek. Ponadto także rano o godzinie trzeciej, godzinie szóstej, godzinie dziewiątej, godzinie dwunastej oraz w godzinie zapalania pochodni. Jeżeli zaś o jakiejś godzinie bez przerwy składa modlitwy za lud i za siebie, dobrze czyni. Niech przebywa w kościele sam jeden. Jeżeli jednak znajdzie jednego lub dwóch tego samego ducha, jest dobrą rzeczą, jeżeli będzie z nimi, aby zanosić wspólnie zgodne błagania. Albowiem gdzie dwóch lub trzech zgromadzi się w imię moje, jako wiecie żem powiedział, ja będę wśród nich. Jeżeli zaś nie może wytrwać przez całą noc na modlitwie, przynajmniej niech przebywa w godzinach wyżej wskazanych. Wtedy bowiem aniołowie Boży nawiedzają kościół.

Niech pości przez cały rok po trzy dni na tydzień. Zachowa ponadto post przez trzy tygodnie po wprowadzeniu na urząd, według liczby osiemnastu wejść wysokich, przez które przeszedł Jednorodzony idąc na mękę. Tylko w dzień Pański będzie jadł razem z chlebem również oliwę, miód, sól i wszystkie owoce drzew. Wina zaś żadną miarą niech nie kosztuje, wyjąwszy jedynie kielich ofiarny: tak niech będzie i kiedy choruje i kiedy jest zdrowy... Mięsa niech żadną miarą nie spożywa, nie żeby zasługiwał na potępienie, jeżeli skosztuje, ale dlatego, że pokarmy, które dają siłę, nie

---

1 *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, wyd. J. E. Rahmani, Moguntiae 1899, 33—35. Jest to dokument z V w., ale inne dokumenty z tej samej rodziny są o dwa wieki wcześniejsze. Dokument ten zachował się głównie w wersji syryjskiej.

przystoją temu, który miłuje niemoc, a ponadto i z innej przyczyny powinien się powstrzymać od mięsa, żeby mianowicie był czujnym".

Obraz powołania biskupiego jest tutaj jasny. Biskup jest arcykapłanem, który nieustannie wstawia się do Boga za swoim ludem. To ujęcie jest bardzo bliskie obrazowi arcykapłana, jaki rysuje autor listu do Hebrajczyków (por. 5, 1 nn; 7, 23—28; 8, 1—3), kiedy chce pokazać, że naszym prawdziwym Arcykapłanem jest Jezus Chrystus. Biskup, tak jak Jezus Chrystus, nie tylko modli się nieustannie za swoim ludem, ale i samego siebie ofiaruje za lud: jego modlitwa ma zarazem wszystkie cechy całkowitej ofiary z samego siebie, to samo trzeba powiedzieć o jego postach. Uderza ponadto w powyższym obrazie nacisk, z jakim jest podkreślony moment czuwania. Biskup bowiem na wzór Zbawiciela ma być dobrym pasterzem, który troszczy się o bezpieczeństwo owczarni i czuwa, aby ostrzec owce o grożącym złu, kiedy wróg próbuje je zaskoczyć. Taka również symbolika — symbolika pasterskiego czuwania — jest zawarta w biskupich wigiliach nocnych oraz w jego postach („żeby mianowicie był czujnym").

Z całości dokumentu wyraźnie wynika, że do obowiązków biskupa należy również głoszenie słowa, pouczanie katechumenów, odwiedzanie chorych, ale Testament PNJCh nie pozostawia wątpliwości, że ten, który jest w Kościele głównym ofiarnikiem Eucharystii, ma być przede wszystkim mężem modlitwy, ofiary i czuwania. Jak Jezus Chrystus, który jest głową całej ludzkości, został oddzielony od wszystkich i sam jeden wziął krzyż dla dobra całej ludzkości, tak również biskup, wybrany spośród całego ludu, sam jeden ma wziąć na siebie ciężar ofiary i czuwania dla dobra całego ludu.

Osobistej świętości równie konsekwentnie i bezwarunkowo domaga się od biskupa tradycja chrześcijaństwa zachodniego, ale postulat ten jest formułowany w zupełnie innej perspektywie. Tradycja wschodnia, której klasycznym przykładem jest opis Testamentu, podkreśla, że biskup ma być święty, bo jest przecież żywym symbolem Chrystusa. Na Zachodzie podkreśla się bardziej, że chociaż wszyscy chrześcijanie są wezwani do świętości, jednak biskup jest zobowiązany do świętości szczególnej, ponieważ nie tylko sam dąży do zbawienia, ale przewodzi innym w ich drodze. Osobista świętość pasterza jest rękojmią owocności jego służby, a także kwestią jakiejś podstawowej uczciwości duszpasterskiej.

Tradycja zachodnia wprawdzie również widzi w biskupie zastępcę i obraz Chrystusa Pana, ale ta mistyczna identyfikacja z Chrystusem odnosi się do biskupa, o ile spełnia on w Kościele swoją służbę kapłańską i pasterską. Różnica z koncepcją biskup-

stwa przekazaną przez Testament jest więc istotna. Biskupowi z Testamentu prawdopodobnie zupełnie obce było Augustynowe rozróżnienie, że biskupem jest dla ludu, ale jako chrześcijanin jest jednym z ludu. Biskup z Testamentu w każdej chwili swego życia czuł się obrazem Chrystusa, nie tylko wówczas kiedy wykonywał biskupi urząd.

I chyba do dziś tutaj właśnie leży główna różnica między zachodnim a wschodnim patrzeniem na charyzmat biskupstwa. Zachód, bardziej praktyczny, podkreśla przede wszystkim zawarty w powołaniu biskupim obowiązek kapłańskiego i pasterskiego działania. Natomiast Wschód bardziej dostrzega moment wewnętrznego upodobnienia się do Chrystusa, Kapłana i Pasterza. Obu tych koncepcji nie można oczywiście absolutyzować, chodzi jedynie o inne rozłożenie akcentów. Momenty podkreślane na Zachodzie nie są przecież obce dla Wschodu, ani też odwrotnie — chrześcijaństwo jest bowiem naszą wspólną tradycją i wspólnym skarbem. Niemniej nie jest rzeczą przypadku, że nie na Zachodzie, ale właśnie na Wschodzie do urzędu biskupiego są powoływani wyłącznie zakonnicy. Podobnie jak nie jest rzeczą przypadku, że działalność misyjna była zawsze o wiele bardziej żywa w Kościele zachodnim niż wschodnim.

II. DWIE TRADYCJE: JAKUB BRAT PAŃSKI I APOSTOŁ PAWEŁ

Te dwie koncepcje urzędu biskupiego zarysowały się wyraźnie już u samych początków chrześcijaństwa. Bibliści już od dawna zauważyli, że w Kościele czasów apostolskich święta władza była sprawowana według dwóch odrębnych systemów: inny był system hierarchiczny w Jerozolimie, inny w Kościołach założonych przez św. Pawła. Nie przywiązywano jednak do tego większej wagi i nie widziano w nim na ogół niczego więcej poza zewnętrzną stroną faktu. Dopiero stosunkowo niedawno Jean Colson [2] wystąpił z tezą, że w odrębności zewnętrznej przejawiła się odrębność teologiczna: że trzeba mówić o janowej i pawłowej teologii biskupstwa, jednej, widzącej biskupstwo bardziej w perspektywie tajemnicy Wcielenia, drugiej, bardziej wyczulonej na tajemnicę Odkupienia. Tak jak wszystkie tezy pionierskie, została ona przedstawiona w stanie dość surowym i z wieloma przeakcentowaniami (coś podobnego jak przedwojenna teza Lietzmanna o podwójnej Eucharystii, obecnie zmodyfikowana, i to znakomicie, przez Oscara Cullmanna), toteż spotkała się oczywiście z licznymi krytykami,

---

[2] *L'Evêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition johannique de l'épiscopat des origines à saint Irénée*, Paris 1951.

niemniej w bilansie ogólnym została zasadniczo uznana i przyjęta.

Ale najpierw dwa słowa o samym fakcie. Otóż w Kościele jerozolimskim bardzo szybko utrwaliła się hierarchia typu monarchicznego. Podarujmy sobie dokładne omawianie świadectw biblijnych (Dz 12, 3; 15, 3; 21, 18; 1 Kor 15, 7; Gal 1, 19; 2, 9.12) i patrystycznych, dla nas jest ważny ich wniosek końcowy: w kierownictwie (prezbiterium) młodego Kościoła jerozolimskiego miejsce specjalne i najwyższe zajmuje Jakub Brat Pański. Jeżeli użyć nomenklatury, która miała się ustalić już w następnym pokoleniu, Jakub był pierwszym biskupem Jerozolimy. Trudno dziś rozstrzygać czy Jakub był jednym z Dwunastu, czy też nie, bo na ten temat istnieją dwie różne tradycje, w naszych rozważaniach ważny będzie inny szczegół: że Jakub był krewnym Chrystusa Pana. Pod koniec I wieku ustrój monarchiczny na wzór Jerozolimy widzimy już we wszystkich Kościołach związanych z Apostołem Janem — jeżeli dobrze odczytujemy symbol anioła Kościoła z 2 i 3 rozdziału Apokalipsy.

Inaczej sprawa rządów kościelnych przedstawia się w pierwszej wspólnocie chrześcijańskiej w Antiochii, gdzie kierownictwo sprawuje grupa „proroków i nauczycieli" (Dz 13, 1 — chodzi przypuszczalnie o prezbiterów), związanych zależnością hierarchiczną z Kościołem w Jerozolimie (Dz 15, 2). Ten system — na czele Kościoła stoi kolegium zależne od pozamiejscowego zwierzchnika — przyjął św. Paweł w zakładanych przez siebie wspólnotach. Prerogatywy naczelnego zwierzchnika tych Kościołów rezerwował św. Paweł samemu sobie, natomiast codzienną troskę o Kościół powierzał grupie miejscowych starszych-prezbiterów (Dz 14, 23). Paweł rzeczywiście sprawował opiekę hierarchiczną nad tymi Kościołami. Jego listy oraz Dzieje Apostolskie nie pozostawiają wątpliwości, że przyjeżdżał do tych Kościołów jako władzę mający.

Czy jednak w tych wspólnotach nie pracowali inni biskupi poza Apostołem? A zwłaszcza czy św. Paweł był jedynym, który z racji swojego apostolskiego urzędu czuwał nad czystością wiary w poszczególnych Kościołach oraz „nakładał ręce" i ustanawiał starszych i diakonów? Jest rzeczą prawie pewną, że chrześcijanie z Kościołów Pawłowych, których Nowy Testament nazywa „biskupami" (Dz 20, 28; 1 Tym 3, 1 nn; Tyt 1, 5—9), są jedynie, jak to byśmy dzisiaj powiedzieli, kapłanami drugiego stopnia i na pewno nie można ich stawiać w jednym rzędzie obok św. Pawła [3].

[3] Dość powszechnie się przyjmuje, że terminów biskup (stróż, nadzorca, opiekun) oraz prezbiter (starszy) Nowy Testament używa zamiennie — np. w rozdziale 20 Dziejów Apostolskich wiersz 17 oraz 28 mówią niewątpliwie o tych samych ludziach. W każdym razie Kościół lokalny (np. w Efezie) posiadał nie jednego, ale kolegium takich „biskupów" i nie do nich należało ustanawianie hierarchii (por. 1 Tym 5, 22; 2 Tym 2, 2). Zdaniem św. Hieromina prezbiterzy cza-

Natomiast znamy nawet imiennie całą grupę osób — będzie to Tytus, Sylwan, Tymoteusz, Tychik, Sostenes — którzy współtrudzili się ze św. Pawłem w jego trosce o Kościoły. Kiedy Tymoteusza wysyła św. Paweł do Efezu, a Tytusa na Kretę, są to misje nie tylko braterskiej, ale również ojcowskiej miłości: przyjeżdżają z apostolskim[4] autorytetem wobec całej wspólnoty, łącznie z jej „biskupami" i diakonami, do nich należy prawo „wkładania rąk" oraz sprawdzenie, czy wspólnota jest we wszystkim wierna Ewangelii. A trzeba dodać, że Tymoteusz i Tytus prowadzili prace apostolskie i byli pełnomocnikami św. Pawła nie tylko na Krecie czy w Efezie (por. 1 Kor 16, 10; 2 Kor 2, 13; 7, 6; 8, 16—24). Zarówno jeden jak i drugi brali ponadto udział w jego podróżach apostolskich (por. Dz 16, 1—3; Gal 2, 1—3).

. Tak w telegraficznym skrócie przedstawiają się podstawy źródłowe znanej od dawna tezy, że w czasach apostolskich istniały dwie formy sprawowania urzędu biskupiego: forma osiadła, na wzór Jerozolimy, oraz forma misyjna, w Kościołach Pawłowych. Czy rzeczywicie ma rację J. Colson, kiedy tym zdawałoby się czysto zewnętrznym różnicom przypisuje daleko idące konsekwencje teologiczne?

II. BISKUP: UOSOBIENIE CHRYSTUSA CZY NASTĘPCA APOSTOŁÓW?

O ile odnośnie tradycji pawłowej wiele materiału znajdziemy w samym Piśmie św., o tyle badając jerozolimską teologię biskupstwa trzeba się udać do źródeł nieco późniejszych. Na szczęście ich nie brakuje. Zwłaszcza znane powszechnie listy św. Igna-

sów apostolskich dlatego byli nazywani biskupami, ponieważ — zanim utrwalił się ustrój monarchiczny i każdy Kościół lokalny otrzymał własnego kapłana obdarzonego pełnią władzy apostolskiej — rzeczywiście sprawowali nadzór nad Kościołem (por. H. Bogacki *Teoria św. Hieronima o pochodzeniu biskupstwa monarchicznego*, „Collectanea Theologica", 35. 1964. 36 n.). Znany biblista współczesny P. Benoit przypuszcza — w oparciu o analogie ze świata żydowskiego i greckiego — że „biskupi" ci stanowili grupę wybraną spośród kolegium prezbiterów, która była jak gdyby organem wykonawczym tego kolegium. Benoit zwraca uwagę m. in. na 1 Tym 5, 17, z którego wynika, że tylko niektórzy prezbiterzy przewodniczą i tylko niektórzy trudzą się głoszeniem słowa — i właśnie ta grupa prezbiterów byłaby nazywana biskupami (por. *Les origines apostoliques de l'Episcopat selon le Nouveau Testament*, w: *L'Evêque dans l'Eglise du Christ*, 1963, 63 n).

[4] Apostoł dla św. Pawła to nie tylko bezpośredni świadek Chrystusa Pana: apostoł to przede wszystkim głosiciel Ewangelii, zakładający Kościoły i czuwający nad nimi. W 1 Kor 9, 1—2, gdzie ona te pojęcia zestawia ze sobą, podkreśla większe znaczenie tego drugiego znaczenia apostolstwa („Wy jesteście pieczęcią mojego apostołowania w Panu"). Toteż zrozumiałe jest, dlaczego św. Paweł nie miał oporów, aby najzaszczytniejszym w Kościele mianem apostołów

cego (zm. r. 107) pochodzą oczywiście z kręgu tradycji jerozolimskiej: jest to zresztą zwykła prawidłowość geograficzna, że tradycja ta najłatwiej mogła się zakorzenić w Kościołach Azji Mniejszej.

Gdyby w jednym zdaniu określić, kim jest biskup dla św. Ignacego, trzeba by powiedzieć, że biskup jest nie tylko kimś pierwszym w Kościele: biskup jest kimś jedynym w Kościele, i różnica między nim a jego owczarnią jest tego samego rzędu co różnica między Chrystusem a Jego Kościołem. Mamy tu do czynienia z mistyczną identyfikacją biskupa z Chrystusem. „Gdzie pasterz, tam wy idźcie za nim jak owce ... Wszyscy bowiem, którzy należą do Boga i do Jezusa Chrystusa, stoją przy biskupie ... Starajcie się więc o to, aby jedną tylko mieć Eucharystię. Jedno tylko bowiem jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden tylko kielich w jedności Krwi Jego, jeden tylko ołtarz, tak jak jeden tylko biskup, otoczony starszyzną i diakonami ... Bez biskupa nic nie czyńcie, ciała swego strzeżcie jak świątyni Bożej, miłujcie jedność, unikajcie rozdwojeń ... Wszystkim jednak, którzy pokutują, Pan odpuszcza, jeśli się tylko nawrócą do jedności z Bogiem i do łączności z biskupem" (Filad. 2, 1; 3, 2; 4, 1; 7, 2; 8, 1, tłum. ks. A. Lisieckiego).

Biskup nie tylko reprezentuje Chrystusa, ale biskup w pewnym sensie jest Chrystusem. Dlatego Ignacy uważa za rzecz całkiem naturalną, że ponieważ Chrystus jest obrazem Ojca (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15), również biskup jest obrazem Ojca — myśl prawie nieznana w tradycji zachodniej, natomiast, rzecz charakterystyczna, żywa po dziś dzień w pobożności prawosławnej [5]. „Wszyscy szanują ... biskupa jak wyobrażenie Ojca, a prezbiterów jak radę Bożą i grono apostolskie" (Tral. 3, 1; por. Magn. 6, 1).

Widzimy więc, że chociaż listy św. Ignacego były w chrześcijaństwie zachodnim zawsze wysoko cenione i rzeczywiście czytane,

---

obdarzać również ludzi nie należących do Dwunastu. I tak np. w I Tess 2, 7 do apostołów zalicza również Sylwana i Tymoteusza (por. tytuł listu). Również kiedy mówi o różnych posługiwaniach w Kościele, że jednych Bóg ustanowił apostołami itd. (1 Kor 12, 28; Ef 4, 11), ma na myśli prawdopodobnie apostołów w sensie szerszym, którym powierzona jest troska o Kościoły — w naszej nomenklaturze byliby to więc po prostu biskupi.

Św. Klemens, żyjący w czasach bezpośrednio poapostolskich, ma już zbyt wiele pietyzmu dla pierwszych budowniczych Kościoła, aby tytuł apostoła przyznawać komukolwiek spoza Grona. Jednocześnie zaś nie ma jeszcze ustalonego słowa na określenie apostolskiego urzędu w Kościele (słowem „biskup" określał kapłanów drugiego stopnia), toteż używa języka opisowego: „Apostołowie ustanowili biskupów i diakonów, a prócz tego wydali rozporządzenie, by po ich śmierci inni doświadczeni mężowie ich urzędowania następstwo objęli. Ci zatem, którzy zostali ustanowieni przez apostołów, albo później przez innych mężów czcigodnych za zgodą całego Kościoła..." (1 Kor 44).

[5] Por. D. T. Strotmann, *L'évêque dans la tradition orientale*, „Irenikon" 34. 1961, s. 148 n.

niektóre koncepcje w nich zawarte nigdy się u nas nie przyjęły. Albo inny przykład: Kiedy Ignacy rysuje nam obraz kapłanów stojących wokół biskupa jako apostołów zgromadzonych wokół Chrystusa, dla nas chrześcijan zachodnich jest to obraz prawie nieznany. W naszej pamięci bardziej utrwalili się inni apostołowie: ci, którzy po zmartwychwstaniu poszli głosić Ewangelię i zakładać Kościoły. I właśnie ci apostołowie — w osobach biskupów — nadal żyją wśród nas i troszczą się o Kościoły. Ciekawe, że dla św. Ignacego zasadniczo obcy jest obraz biskupa jako apostolskiego następcy, mimo że wówczas był on już znany, jak to za chwilę zobaczymy.

Wróćmy jeszcze na chwilę do osoby Jakuba Brata Pańskiego, pierwszego biskupa Jerozolimy. Jest rzeczą intrygującą, że tradycja, która tak mocno podkreśla, że biskup jest mistycznym Chrystusem, zaczęła się właśnie od Jakuba. Jakub był przecież krewnym Pana Jezusa co do ciała. Że szczegół jest godzien uwagi, świadczy fakt, że po męczeńskiej śmierci Jakuba biskupem Jerozolimy został Symeon, również krewny Zbawiciela (Euzebiusz, *Historia Kościoła*, III, 11). M. Gougel mówi wręcz o „chrześcijaństwie dynastycznym" i „chrześcijaństwie apostolskim" w pierwotnym Kościele. Mamy prawo domyślać się, że Ojciec nasz niebieski celowo wybrał Jakuba, aby dzięki jego pokrewieństwu z Panem łatwiej utrwaliła się w Kościele jedna z ważnych prawd o urzędzie pasterskim.

Jak bardzo inaczej od św. Pawła wypełniał swoje biskupstwo św. Jakub, dobrze orientuje przechowana u Euzebiusza (*Historia Kościoła* II, 235—7, tłum. ks. A. Lisieckiego) relacja Hegezypa:

„Był święty już w żywocie swej matki;
Wina ani sycery nie pił,
I mięsa żadnego nie jadł;
Brzytwa nie dotknęła głowy jego,
Nie namaszczał się oliwą,
I kąpieli nie używał.
Jemu samemu było wolno wchodzić do Miejsca Świętego,
Bo nie ubierał się w suknie wełniane,
Tylko płócienne.
Sam wchodził do świątyni,
I znajdywano go na klęczkach,
Modlącego się za lud o przebaczenie.
Kolana jego zgrubiały jak u wielbłąda,
Dlatego że tak zawsze był na klęczkach przed Bogiem,
I o przebaczenie modlił się dla ludu.
Dla nadzwyczajnej jego sprawiedliwości
Dano mu przydomek: Sprawiedliwy i Oblias,
To znaczy: Mur obronny narodu i sprawiedliwość".

Może zdumiewać, dlaczego św. Paweł, który przecież nieustannie zapraszał wszystkich chrześcijan do utożsamienia się z Chrystusem, zwłaszcza do odwzorowania w sobie Jego męki i zmartwychwstania, nie uczy prawie w ogóle o szczególnym utożsamianiu się z Chrystusem w urzędzie pasterskim (niemniej por. Gal 4, 14). Zdaniem J. Colsona, wiąże się to z jego wizją Odkupienia. Paweł jest zachwycony rzeczywistością Odkupienia: Chrystus odkupił wszystkich, całą ludzkość. Wszyscy, którzy przyjęli Dobrą Nowinę o Odkupieniu, tworzą jedno Ciało Chrystusowe. W tych szerokich perspektywach, nie potrzeba już szukać dla urzędu pasterskiego dodatkowych duchowych sensów: urząd pasterski widzi św. Paweł po prostu jako służbę wobec Ciała Chrystusa.

O ile z perspektywy tajemnicy Wcielenia w urzędzie pasterskim podkreślono bardziej moment symboliczny: biskup jest mistycznym uobecnieniem Słowa, które stało się Ciałem i zamieszkało między nami, o tyle punkt widzenia Pawłowy skłania do ujęcia bardziej realistycznego: urząd pasterski jest jedną z wielu funkcji — zwykle najbardziej eksponowaną — jaką wobec Ciała Chrystusa pełnią niektórzy jego członkowie. „Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami. I tak ustanowił Bóg w Kościele naprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli" (1 Kor 12, 27 n). Istotą urzędu pasterskiego jest jego służebność, budowanie Ciała Chrystusowego (Ef 4, 11—16). Biskup to po prostu ktoś powołany do pełnienia w Kościele obowiązków apostolskich, czyli ktoś, kto ma budować i troszczyć się o Ciało Chrystusa.

Właśnie w tradycji wywodzącej się od św. Pawła znajdujemy po raz pierwszy ideę, że główni zwierzchnicy Kościoła są następcami Apostołów, mianowicie u św. Klemensa Rzymskiego (zm. r. 97 — 1 Kor 44). Charakterystyczna jest argumentacja, jakiej używa Klemens, kiedy wzywa chrześcijan korynckich do zgody i jedności ze swoją hierarchią. Św. Ignacy powiedziałby mniej więcej tak: Wróćcie do waszego biskupa i prezbiterów, bo kto od biskupa odchodzi, od samego Chrystusa odchodzi. Św. Klemens inaczej: dla niego wichrzenie przeciw hierarchii jest przede wszystkim rozrywaniem Ciała Chrystusowego (38), naruszaniem ładu Bożego i karności w wojsku Bożym (40).

Zupełnie inny jest akcent, jaki podkreślają obie tradycje w relacji między biskupem a Kościołem. W tradycji Janowej, jerozolimskiej biskup jest jakby oddzielony od Kościoła, stojąc ponad Kościołem jako jego widzialny Chrystus. Tradycja Pawłowa widzi go bardziej jako pierwszego spośród braci, biskup jest więc bardziej wtopiony w Kościół. Ma to dość istotne konsekwencje praktyczne. Kiedy np. Klemens pisze z Rzymu list do Koryntian, jest

przeświadczony, że pisze nie on, ale cały Kościół rzymski, i dopiero z innych źródeł dowiadujemy się, kto jest rzeczywistym autorem tego listu. Kościół i jego autorytet wysuwa się tu na plan pierwszy, biskup natomiast jest autentycznym reprezentantem autorytetu Kościoła. Inna konsekwencja tej odmienności w obu tradycjach to większy u św. Pawła nacisk na praktyczne obowiązki hierarchii: bo biskup to jeden z członków Ciała, powołany do szczególnego posługiwania całemu Ciału.

IV. NASTĘPCA APOSTOŁÓW PIOTRA I PAWŁA

Św. Paweł nie tylko w nauce o Ciele Chrystusowym, ale również praktycznie wyeksponował ideę jedności Kościoła. Kiedy Tymoteusz, Tytus i inni „biskupi misyjni" przyjeżdżali z posługą do poszczególnych Kościołów, występowali przede wszystkim jako pomocnicy i uczniowie św. Pawła, a nie tylko jako jego współbracia. „Biskupem głównym" Kościołów Pawłowych był sam św. Paweł i wszyscy o tym wiedzieli. Ten centralizm hierarchiczny był, jak się wydaje, podyktowany nie tylko względami praktycznymi: była to chyba konsekwencja jego nauki o Kościele jako Ciele Chrystusowym, które przecież jest jedno i niepodzielne.

Pawłowy system hierarchiczny okazał się prowizorycznym i w niedługim czasie w całym Kościele przyjął się ustrój biskupstwa monarchicznego. Niemniej Kościołom zachodnim, które bardziej niż Kościoły Azji Mniejszej przejęły się myślą św. Pawła, pozostało po Apostole większe zrozumienie dla jedności Kościoła, zwłaszcza dla problemów praktycznych z jednością Kościoła związanych. W teologii katolickiej o wiele za mało mówi się o wpływie, jaki na utrwalenie pierwszeństwa Kościoła i biskupa rzymskiego wywarła osobowość św. Pawła. Przyzwyczailiśmy się ujmować problem głównie od strony dogmatycznej i u źródeł prymatu rzymskiego widzimy niemal wyłącznie osobę św. Piotra, jego otrzymane od Zbawiciela pierwszeństwo wśród Apostołów oraz jego biskupstwo rzymskie. Tymczasem bardziej uwzględniony aspekt historyczny prymatu rzymskiego mógłby wzbogacić również dogmatykę.

W starożytności biskupa Rzymu nazywano często następcą Apostołów Piotra i Pawła. Czcigodny ten tytuł został przypomniany niedawno przez papieża Jana, który go użył w przemówieniu radiowym z 11 września 1962. Okoliczność, że Rzym był również miastem św. Pawła i miejscem jego męczeńskiej śmierci, ułatwiła ogromnie, jak się wydaje, utrwalenie się pierwszeństwa biskupa i Kościoła rzymskiego. W ten sposób bowiem biskup Rzymu prze-

jął następstwo po obu Apostołach, również po św. Pawle. Miało to duże konsekwencje praktyczne zwłaszcza w odniesieniu do Kościołów, nad którymi roztaczał swój apostolski autorytet św. Paweł, i którym nieobce już były również praktyczne zagadnienia związane z ideą jedności Ciała Chrystusowego. Mogły one zobaczyć w biskupie rzymskim nie tylko następcę Piotra, ale również dziedzica i kontynuatora apostolskiego autorytetu św. Pawła. Ten sam Ojciec Kościoła, który wybrał krewnego Chrystusa Pana na pierwszego biskupa Jerozolimy, poprzez męczeńską śmierć połączył Apostołów Piotra i Pawła w nierozerwalną parę.

Tak też — jako nierozdzielną parę — widzi Piotra i Pawła wyrażona w liturgii wiara całego Kościoła. W liturgii greckiej np. Piotr jest nazywany „koryfeuszem i pierwszym z Apostołów", „fundamentem wszystkich wierzących", „prawodawcą, pasterzem i nauczycielem owiec Chrystusowych", „klucznikiem Królestwa". Ale zarazem Piotr i Paweł są tam nazywani wspólnie „fundamentem Apostołów". Oni obaj są „przywódcami dziedziców Bożych", „nauczycielami ekumeny", „jaśniejącymi ozdobami Rzymu". „Obaj przewodniczą w kolegium Twoich przyjaciół", „dwie kolumny Kościoła", „dwie ręce Ewangelii łaski" [6].

Inny aspekt tytułu: „następca Apostołów Piotra i Pawła" omawia w swym artykule D. T. Strotmann [7]. Podkreśla on, że jest to tytuł teologicznie bogatszy niż samo tylko „następca Piotra". Tytuł ten uwydatnia bowiem, że chodzi nie tylko o rządzenie w znaczeniu prawnym. Pierwszeństwo papieża jest szczególną apostolską służbą wobec całego Ciała Chrystusowego. A więc różnica nie tylko werbalna.

W świetle tego, cośmy powiedzieli o dwóch koncepcjach urzędu biskupiego, jest zrozumiałe, dlaczego Wschód — w przeciwieństwie do Zachodu — podkreślał przede wszystkim momenty duchowe związane z jednością Kościoła (miłość), i nie przykładał równie wielkiego znaczenia do problemów praktycznych jedności. I mamy pełne prawo przypuszczać, że taka odmienność w łonie Kościoła została zamierzona przez Boga, skoro znajdujemy ją już w samym Piśmie św. Tragedią stało się dopiero to, że odmienność, która powinna być źródłem wzajemnego dopełniania się i pogłębiania bratniej miłości, stała się znakiem rozbicia. To, co miało wzbogacać, zaczęło nas ubożyć: bo każda ze stron zaczęła podkreślać tylko swój własny punkt widzenia, lekceważąc prawdę, jaka się znajdowała po drugiej stronie.

Jeszcze jedno słowo o tytule, jaki katolicki Zachód nadaje nie-

---

6 Cytuję za: D. T. Strotmann, *Les coryphées Pierre et Paul et les autres apôtres*, „Irenikon", 36. 1963, s. 164—176.

7 Art. cyt. s. 178 n.

kiedy biskupowi Rzymu, nazywając go widzialnym zastępcą Chrystusa (por. Denz-Schoen 1307, 3059). Termin ten powstał w średniowieczu, starożytność chrześcijańska widziała w biskupie Rzymu przede wszystkim następcę Piotra (i Pawła). Nastąpiła tu, z punktu widzenia historycznego, swoista zbitka pojęciowa: zapożyczono pewne elementy ignacjańskiej koncepcji biskupstwa, ale zastosowano je nie do biskupów w ogóle, lecz jedynie do biskupa rzymskiego. Na pewno nie jest to ujęcie błędne: byłoby tak dopiero wówczas, gdyby ignacjański obraz biskupa-Chrystusa otoczonego gronem prezbiterów-apostołów próbowano odnieść do papieża otoczonego biskupami, do tego zaś nie posunęły się nawet najbardziej ultramontańskie koncepcje. Niemniej nie jest tajemnicą, że wielu teologów katolickich woli ujęcie starożytne i Ojciec św. jest dla nich przede wszystkim następcą Piotra.

Nawiasem mówiąc, nauka o papieżu jako o zastępcy Chrystusa przyczyniła się do tego, że teologia prawosławna — drogą reakcji — bardzo mocno wyakcentowała aspekty paulinistyczne w urzędzie biskupim. Tak np. Bułgakow w swojej słynnej *Orthodoxie* rysuje obraz biskupstwa aż jednostronnie pawłowy, mimo że — jak nam się wydaje — pobożności prawosławnej również dzisiaj bliższy jest raczej obraz jakubowy biskupstwa.

V. PAPIEŻ GRZEGORZ: NIE JESTEM BISKUPEM POWSZECHNYM

To prawda, że mentalność zachodnia ma przesadną skłonność do jurydyzmu. Jest to nasza wina, która może utrudniać niekatolikom — ale przede wszystkim nam samym — dostrzeżenie głęboko religijnego sensu prymatu Piotra. Ale z drugiej strony kontekst teologiczny, w którym tradycyjnie jest wyrażona prawda o prymacie, jest naprawdę kapitalny: biskupa, któremu został powierzony charyzmat pierwszeństwa wśród biskupów Kościoła, zobowiązuje on do skromności, pokory i służby. Jest to kontekst Pawłowej koncepcji biskupstwa, gdzie osoba biskupa stoi w cieniu Ciała Mistycznego, którego jest członkiem i któremu ma służyć, gdzie biskup jest nie tyle kimś „ponad braćmi", co „pierwszym z braci".

List papieża Grzegorza (zm. r. 604) do patriarchy Aleksandrii Eulogiusza (*Listy*, VIII, 29) jest przykładem głęboko chrześcijańskiego pojmowania służby Kościołowi na Stolicy Apostolskiej. Komuś, kto nie nawykł myśleć w kategoriach chrześcijańskich, może się wręcz nie pomieścić w głowie, jak człowiek, który — tak jak Grzegorz I — miał tak jasne poglądy na temat swego prymatu w Kościele powszechnym, mógł napisać podobne słowa:

„Wasza Świątobliwość podkreśla również, że w listach do nie-

których osób nie używa już pysznych wyrazów, które wyrosły z korzenia próżności, a pisząc do mnie wyraża się: 'jak rozkazaliście'. Proszę odsuńcie wyraz 'rozkaz' od moich uszu, bo wiem, kim ja jestem i kim wy jesteście; co do stanowiska bowiem jesteście dla mnie braćmi, ze względu na obyczaje — ojcami. A więc nie nakazałem, lecz starałem się wskazać na to, co się wydawało pożyteczne. Jednakże nie widzę, by Wasza Świątobliwość chciała się ściśle trzymać tego, co w was wpoiłem. Albowiem powiedziałem, że ani do mnie, ani do nikogo innego nie powinniście nic takiego pisać, i oto na wstępie listu, który wysłaliście do mnie, kazaliście pomimo mego zakazu napisać wyraz wyrażający pyszny tytuł nazywając mnie 'papieżem powszechnym'. Proszę, aby Wasza Najsłodsza Świątobliwość na przyszłość nie czyniła tego, ponieważ wam się ujmuje to, co daje się drugiemu w większym stopniu, niż mu się prawnie należy. Ja bowiem nie pragnę cieszyć się słowami, lecz obyczajami. I nie upatruję zaszczytu w tym, przez co moi bracia swój zaszczyt tracą. Moim bowiem zaszczytem jest cześć Kościoła powszechnego, moim zaszczytem jest prawdziwa tężyzna moich braci. Wtedy jestem prawdziwie zaszczycony, gdy się żadnemu z nich należnej czci nie odmawia[8]. Jeśli bowiem Wasza Świątobliwość nazywa mnie 'papieżem powszechnym', nie uważacie siebie samego za biskupa, ponieważ mnie uznajecie za biskupa powszechnego. Lecz niech tego nie będzie. Niech znikną słowa, które podżegają próżność i ranią miłość".

Gdyby ktoś miał wątpliwości, że może papież Grzegorz nie znał pojęcia prymatu w dzisiejszym znaczeniu, podajmy szczegół, że św. Grzegorz uważa np. za rzecz samą przez się zrozumiałą, iż Stolica Apostolska może unieważniać synody, które naruszyły w czymś dotychczasową tradycję dogmatyczną lub kanoniczną, także synody odbyte w innych patriarchatach. O synodzie odbytym w Konstantynopolu przez patriarchę Jana tak pisze do patriarchów Aleksandrii i Antiochii: (*Listy*, V, 41): „Wkrótce dowiedział się o tym (tzn. o nieprawomocnej, zdaniem św. Grzegorza, zgodzie tego synodu na tytuł używany przez patriarchę) mój poprzednik i w liście, skierowanym z powagą św. Piotra Apostoła, unieważnił uchwały tego synodu". Grzegorz, pisząc te słowa, jest wyraźnie pewny co do tego, że tak daleko idące uprawnienia biskupa Rzymu są uznane i nie kwestionowane w całym Kościele powszechnym, we wszystkich patriarchatach.

---

[8] Zdania wyróżnione spacją cytuje dekret dogmatyczny z r. 1870 o nieomylności nauczycielskiej biskupa Rzymu.

Znamy historyczne okoliczności, które pomogły biskupowi Rzymu Grzegorzowi tak głęboko przemyśleć problemy pierwszeństwa w Kościele. Była to sprawa tytułu, jaki przybrał patriarcha Konstantynopola Jan, nazywając się patriarchą powszechnym. Rzecz ogromnie charakterystyczna, że Grzegorz protestując przeciw temu, nie podkreślał, iż tytuł ten jest zagrożeniem praw Stolicy Piotrowej, ale dostrzegał w nim przede wszystkim obrazę wobec wszystkich biskupów Kościoła: „Zlekceważywszy braci chcesz, by ciebie jednego nazywano biskupem... przez tę nierozważną pretensję zakłócasz pokój całego Kościoła i sprzeciwiasz się łasce wylanej wspólnie na wszystkich. W niej mianowicie o tyle sam będziesz mógł wzrastać, o ile sam w sobie zmalejesz" — pisał do patriarchy Jana (*Listy*, V., 44).

Grzegorz z naciskiem podkreśla, że również on sam, mimo że następca Piotra, nie ma prawa i nie chce nazywać się biskupem powszechnym. Apostoł Piotr był pierwszym z Apostołów, a przecież on nawet nie był nigdy apostołem powszechnym. „Oto otrzymuje klucze królestwa niebieskiego, dana mu jest władza związywania i rozwiązywania, powierzona mu jest troska o cały Kościół i przełożeństwo, a jednak nie jest nazywany Apostołem powszechnym" (V, 37). A w cytowanym już liście do Jana (V, 44) pisze św. Grzegorz z satysfakcją: „Czyż, jak wiecie, Czcigodny Bracie, nie przez czcigodny synod chalcedoński biskupi tej Stolicy Apostolskiej, której z woli Bożej służę, z szacunkiem zostali nazwani powszechnymi? A jednak żaden z nich nigdy nie chciał być takim wyrazem nazywany, żaden sobie tej lekkomyślnej nazwy nie przywłaszczył, aby nie wyglądało, że jeśliby sobie przywłaszczył w stopniu arcykapłaństwa szczególniejszą chwałę, odmówiłby jej wszystkim braciom".

Poglądy św. Grzegorza zwłaszcza dzisiaj zasługują na przypomnienie. Można bowiem się obawiać, że to, co się niekiedy pisze — a zwłaszcza mówi — w nowym nurcie teologii katolickiej na temat prymatu papieża, przypomina przysłowiowy zabieg wylewania dziecka razem z kąpielą. Nie wydaje się, żeby droga pomniejszania prymatu Piotra mogła wydać owoce Boże i doprowadzić np. do pozytywnych wyników w dialogu ekumenicznym czy w stosunkach wewnątrzkościelnych. Dla nas katolików drogą jedynie słuszną, jeżeli coś w obecnych formach prymatu wymaga reformy i pogłębienia [9] — wydaje się droga dostrzegania głęboko chrześcijańskiego sensu pierwszeństwa tego z Braci, któremu Pan polecił „utwierdzać braci swoich" (Łk 22, 32).

Jacek Salij OP

---

[9] Problemy te poruszaliśmy w artykule: *Prymat papieża w ekumenicznym dialogu*. „Znak" nr 176, s. 267—272.

ELŻBIETA WOLICKA

CZŁOWIEK POZNAJĄCY I POZNANIE CZŁOWIEKA

Artykuł niniejszy ma charakter „aporetyczny" czyli „zagadnieniowy" [1]. Powstał w rezultacie „rozważań na marginesie" obrad „Tygodnia Filozoficznego" organizowanego dorocznie przez Koło Filozoficzne Studentów KUL, notowanych „na gorąco", które wskutek tego nie pretendują ani do systematyczności ani do kompletności. Intencją autorki było zanotowanie — w formie pytań — niektórych, szczególnie jej zdaniem znamiennych i aktualnych, aspektów ogromnie rozległej problematyki antropologicznej, nurtującej współczesnych filozofów różnych ugrupowań i „wyznań". Problematyce tej było właśnie poświęcone tegoroczne sympozjum filozoficzne w środowisku lubelskim. Tematem wiodącym tych rozważań jest człowiek ujęty od strony jego funkcji poznawczej — widziany na tle rozmaitych (wybranych przykładowo) ujęć współczesnej filozofii człowieka.

Truizmem stało się już stwierdzenie, że jedną z najbardziej charakterystycznych cech współczesnej filozofii w jej rozmaitych odmianach i stylach uprawiania jest szczególne zainteresowanie problematyką człowieka. Począwszy od wyraźnie antropocentrycznej filozofii nurtu egzystencjalistycznego do bardziej uniwersalnie i kosmologicznie zorientowanego obrazu rzeczywistości, jaki prezentuje z jednej strony tzw. metafizyka klasyczna, z drugiej zaś szereg systemów nowożytnych, zagadnienie człowieka pojawia się jako jedna z naczelnych danych do wyjaśnienia. Pojawia się ono w rozmaitej formie — w zależności od punktu wyjścia danego systemu filozoficznego, a także od miejsca, jakie w ogólnej wizji rzeczywistości system ów przewiduje dla „bytu myślącego". Miejsce uprzywilejowane zajmuje człowiek w tych systemach filozofii nowożytnej i współczesnej, które bywają określane ogólnie i wieloznacznie jako „filozofia podmiotu". W jej obrębie znajduje się

1 Z grec. ἀπορία — kłopot, niedostatek.

zarówno pokantowski idealizm niemiecki, jak i ontologie, przyjmujące za punkt wyjścia sferę świadomości, transcendentalnego podmiotu, czystego „ja" itp. Inne natomiast kierunki filozofii współczesnej, szczególnie neopozytywistyczne, a także niektóre odłamy fenomenologii (np. Ingardena) swoje zainteresowanie człowiekiem zacieśniają do sfery przedmiotów, stanowiących rezultat jego działalności — językowej, artystycznej, naukowej itd.

Zagadnienia człowieka nie da się potraktować w oderwaniu nie tylko od kontekstu teoretycznego, w jakim występuje, lecz także od szeregu warunków determinujących jego treść. Nie istnieje bowiem problem „człowieka w ogóle". Człowiek występuje zawsze w jakimś środowisku, w relacji do czegoś (kogoś) lub w opozycji względem jakiejś rzeczywistości zewnętrznej, toteż tylko w świetle tego rodzaju „czynników uzmienniających" jego sposób istnienia może być sensownie rozważany.

Odpowiedni dobór elementu opozycyjnego, określenie „środowiska" w którym znajduje się człowiek jako przedmiot dany do wyjaśnienia filozoficznego, decyduje w znacznej mierze zarówno o rodzaju postawionego pytania jak i o treści proponowanych rozwiązań. Dobór ten uwarunkowany jest przede wszystkim określoną sytuacją empiryczną, której właściwe „dojrzenie" i opisanie wyznacza punkt wyjścia rozważań. Skoro nie dysponujemy, jak okazują dzieje myśli filozoficznej, borykającej się mozolnie z problemem człowieka, żadnym bezpośrednim i całościowym oglądem doświadczalnym ludzkiej istoty (natury), to momentów diagnostycznych człowieka, pozwalających w sposób najbardziej ewidentny odróżnić go od „reszty świata" szukać należy w ludzkim działaniu i jego rezultatach. Wskazują one bowiem na odrębny i autonomiczny w swej bytowej organizacji w stosunku do rzeczywistości zewnętrznej podmiot działania, dostępny w szeregu różnych doświadczeń.

Samo ustalenie warunków poprawnej diagnozy nie jest łatwe, ponadto zaś nie przesądza jeszcze o jej faktycznym powodzeniu — na przykład co do jednoznaczności uzyskanych rezultatów dociekań. Określenia człowieka — próby definicji jego natury — spotykane w rozmaitych kierunkach i systemach filozofii dalekie są od jednoznaczności. Na fakt ten wpłynęły zarówno względy formalne — różne rozumienie istoty, celu oraz metody definiowania, jak i merytoryczne — różnice koncepcji ontologicznych, w które rozważania na temat człowieka bywały i są uwikłane.

Swoistość działania ludzkiego jako *differentia specifica* ludzkiej natury także rozmaicie bywała określana i wyjaśniana. Działanie to jest zresztą tak różnorodne, że każdy jego przejaw i rezultat może stanowić osobny przedmiot dociekań. Zazwyczaj jednak

poglądy filozofów bywają zgodne w tym przynajmniej punkcie, że momentem zasadniczo wyróżniającym człowieka spośród innych istot jest zdolność do racjonalnego poznania. To natomiast, że poznanie ludzkie zawsze dotyczy czegoś, nie było nigdy na serio kwestionowane w żadnej teorii filozoficznej. Innymi słowy: zachodzenie podstawowej opozycji — „osi intencjonalnej" — między podmiotem a przedmiotem w akcie poznania, odczytane już w pierwszej refleksji człowieka nad własnym poznaniem, zawsze uznawano za fakt bezsporny. Jeśli jednak istnienie owego „pola napięć" między człowiekiem — podmiotem poznania — a światem przedmiotów dostępnych jego poznawczej percepcji (lub refleksji) nie budzi wątpliwości, to sposób interpretacji oraz wyjaśnienia tego faktu stanowią jeden z najbardziej kontrowersyjnych momentów filozoficznych teorii człowieka.

W obiektywistycznej i zdroworozsądkowej perspektywie teorio-poznawczej klasycznej metafizyki punkt odniesienia poznawczej intencji człowieka mieści się w obrębie świata istniejącego realnie i autonomicznie względem poznającego podmiotu. Rzeczywistość obiektywna narzucająca się władzom poznawczym spontanicznie, *siłą faktu*, stanowi dla człowieka zarazem pierwotne źródło „odkryć" i naturalne „środowisko" życiowe — teren jego wielostronnej działalności. W tej perspektywie człowiek-odkrywca jest widziany jako istota bytowo „spokrewniona" z rzeczywistością względem niego zewnętrzną, niezależną odeń ale dostępną jego racjonalnej penetracji — a więc „dorzeczną" — „intelligibilną". Przekonanie o tym, że akt poznania a także jego zakres uwarunkowany jest faktem, że sam podmiot poznający jest cząstką integralną tej rzeczywistości którą poznaje, pozwala pojmować człowieka jako „mikrokosmos", zorganizowany wewnętrznie z tych samych elementów bytowych i według tej samej racji bytu, która decyduje o ogólno-kosmicznej harmonii i ładzie wszechświata.

Poznanie świata przedmiotowego, odczytanie zasady jego struktury ontycznej — zgodnie z tym punktem widzenia — jest dla człowieka warunkiem niezbędnym „odnalezienia siebie". Może on zrealizować swe samopoznanie o tyle, o ile sam siebie ujrzy jako „jeden z wielu" bytowych przypadków, w których uobecnia się ogólny porządek rzeczy, o ile sam dla siebie okaże się „dorzeczny", w świetle transcendentalnej, tzn. powszechnobytowej „dorzeczności" bytu. A zatem tylko na tle swego naturalnego ontycznego środowiska, w ścisłej i istotnej („transcendentalnej") z nim relacji człowiek może być dopiero w pełni sam dla siebie „zrozumiały". Skoro zaś ostateczną racją tłumaczącą „dorzeczność" świata przedmiotowego ugruntowaniem jego bytowej „prawdziwości" jest Absolut, to On także wyznacza obiektywny i ko-

nieczny fundament samozrozumiałości człowieka — „sensowności" jego natury i znalezienia się w świecie.

Trudność owej obiektywistycznej i realistyczno-uniwersalistycznej koncepcji pojawia się w momencie ustalania kryteriów indywidualnej odrębności bytu ludzkiego. A jest to moment konieczny do wyjaśnienia, gdyż inaczej człowiek może zostać potraktowany wyłącznie jako egzemplarz natury ogólnej (gatunku, wzgl. rodzaju) tym samym — bez uwzględnienia specyfiki jego sposobu bytowania wzgl. przyrody. W tej zaś koncepcji owa ewentualność staje się realnym zagrożeniem, jeśli za wyróżnik „rozumności" uzna się tylko zdolność do ogólnego i koniecznościowego pojęciowego poznania. Toteż zainteresowania współczesnych kontynuatorów klasycznej metafizyki w aspekcie problematyki antropologicznej idą w kierunku określenia ontycznych podstaw ludzkiej indywidualnej o s o b o w o ś c i. Chodzi o to, dzięki czemu i na ile człowiek może być pojęty nie tylko jako jednostka rodzaju *hominis sapientis*, ale także, a nawet przede wszystkim, jako „egzemplarz unikalny" — niepowtarzalny w sposobie bytowania „rodzaj dla siebie". Inspiracją dla tych poszukiwań stały się niewątpliwie konkretystycznie zorientowane kierunki egzystencjalistyczne. Nie wydaje się jednak, aby powyższa kwestia znalazła na ich terenie swoje wyczerpujące a tym bardziej ostateczne rozwiązanie.

Obiektywistyczna i realistyczna wizja człowieka uległa radykalnej zmianie z chwilą, gdy w filozofii nowożytnej owo pierwotne i spontaniczne przeświadczenie o „narzucającej się" ludzkiemu poznaniu ogólnobytowej obiektywnej racjonalności świata, a w tym także człowieka, uległo zakwestionowaniu. Źródeł poznawalności, prawdziwości i sensowności zaczęto poszukiwać nie w rzeczywistości przedmiotowej, lecz w poznającym podmiocie. W tradycyjnej metafizyce klasycznej „oś intencjonalna": podmiot-przedmiot wytyczała dystans między człowiekiem a rzeczywistością względem niego zewnętrzną. Pokonanie tego dystansu stawało się możliwe dzięki mozolnemu wysiłkowi zbierania informacji i gromadzenia refleksji, budowania systemu wiedzy o świecie, wreszcie — dzięki ingerencji twórczości ludzkiej, wzbogacającej rzeczywistość przedmiotami przez człowieka skonstruowanymi i służącymi bezpośrednio jego życiowym potrzebom. Gdy sytuacja uległa odwróceniu poprzez „odkrycie świadomości" jako „źródła sensu" świata, w nowożytnej filozofii powstały warunki do radykalnego przezwyciężenia owego dystansu człowieka wobec rzeczy.

Ujęcie procesu poznania nie jako f a k t u, determinowanego przede wszystkim przez przedmiot oraz cel (kryterium) poznania, lecz jako a k t u, wyznaczyło podmiotowi rolę czynną i decydującą o rezultatach poznania. Potraktowanie poznania jako „dia-

logu" z rzeczywistością, którą człowiek „humanizuje", poprzez nadawanie sensu rzeczom — decyduje o ich „dorzeczności" — i w ten sposób „włącza je" do własnej, podmiotowej „sfery bytowania", ustaliło odtąd zupełnie nowy punkt widzenia na samego człowieka. W ten sposób stworzono radykalnie odmienne od tradycyjnych warunki dla jego samopoznania. Skoro bowiem człowiek-podmiot w swej aktywności poznawczej przejawia właściwą sobie inicjatywę i wolność — a na te właśnie czynniki położono szczególny nacisk — skoro jest „odpowiedzialny" za rezultaty swej aktywności, to ostatecznie on sam może także decydować o tym, „kim jest" i jaki ma być jego intencjonalny stosunek do świata poza nim. Tego rodzaju konsekwencja — przedstawiona rzecz jasna w ogromnym uproszczeniu — wydaje się naturalna, jakkolwiek jej występowanie w procesie rozwoju rozmaitych postaci filozofii podmiotowej nie przedstawia się ani jednolicie ani jednoznacznie. Nie jest także bynajmniej sprawą przesądzoną nieuchronność jej zachodzenia w każdym poszczególnym przypadku, toteż problem ten w dalszym ciągu zasługuje na gruntowne przebadanie.

W każdym z kierunków mieszczących się w ogólnych ramach tzw. filozofii podmiotu, czynnik, który ostatecznie decyduje o statusie bytowym człowieka inaczej bywa określany, odpowiednio do przyjmowanych przez dany kierunek ogólno-ontologicznych lub metafizycznych założeń. W wersji idealistycznej np. człowiek-sprawca działania będzie szczególnym przypadkiem rozwoju „ducha obiektywnego", ponadkosmicznego „ja" lub tp. W innym przypadku — będzie jednostkową modalnością powszechnobytowej świadomości, lub nieredukowalnym do żadnej innej kategorii, indywidualnym i zamkniętym w obrębie własnej immanencji „momentem egzystencji". Egzystencjalizm sartrowski np. nazwie człowieka „bytem dla siebie", autonomicznym, i jakkolwiek ze swej istoty zrelacjonowanym do świata „na zewnątrz" siebie, to zdolnym do samorealizacji jedynie poprzez negację tego świata, w imię zagwarantowania swej „transcendencji" (tj. radykalnej odrębności), równoznacznej w tej koncepcji z wolnością.

Odmienny od tradycyjnego sposób interpretacji natury poznania, czyli relacji: człowiek-świat, przypisujący świadomości ludzkiej naczelną i czynną rolę w procesie kontaktowania się z rzeczywistością zaciera granice tradycyjnego arystotelesowskiego rozróżnienia trzech typów poznania: teoretycznego (*speculabile*), praktycznego (*agibile*) i wytwórczego (*factibile*). Co więcej, kwestionuje nawet zasadność tego podziału. Skoro podmiot bierze aktywny, wolny i odpowiedzialny udział w poznaniu, to determinacja nie tylko aktu i treści, ale także rezultatu poznania płynie

nie ze strony warunków i wymagań, jakie „stawia" przedmiot, ale ze strony twórczego „ja", które „narzuca" przedmiotowi własne sposoby i kategorie ujęć poznawczych.

Intencjonalna ingerencja człowieka w świat — jego „czynna obecność w świecie" — sprowadza się więc ostatecznie do funkcji kreatywnej, w rezultacie której człowiek sam „stwarza" sobie i na własny użytek „świat", własną „sferę bytową". Status ontologiczny owej „sfery", a także znamię jej „racjonalności" — „dorzeczności" — są różnie rozumiane w różnych kierunkach i stylach uprawiania filozofii nurtu podmiotowego. „Racjonalność", czy też „dorzeczność" tego „świata" wydaje się problematyczna wówczas, gdy — jak to się dzieje np. w niektórych kierunkach filozofii neokantowskiej — wspólnego genetycznego źródła szeroko rozumianej aktywności intencjonalnej człowieka poszukuje się w prelogicznej, czy też prekonceptualnej, a zwłaszcza przedświadomej sferze działalności podmiotu.

Problem rozmaitych funkcji, jakie spełnia tak szeroko pojęte poznanie w życiu ludzkim, oraz statusu ontycznego wytworów intencjonalnej działalności człowieka wyznacza zespół węzłowych zagadnień współczesnych filozoficznych teorii kultury. W świadomościowo lub antropocentrycznie zorientowanych kierunkach ogólnego nurtu zwanego filozofią podmiotu, teorie kultury, jako „sfery bytowania humanistycznego" zastępują w pewnym sensie tradycyjną, uniwersalno-kosmologiczną teorię rzeczywistości. W jaki sposób poszczególne teorie kultury warunkuje z kolei szereg teoretycznych rozstrzygnięć dotyczących moralności, twórczości, życia społecznego itp. działań, w których poznawcza aktywność człowieka odgrywa rolę dominującą — to problem do szczegółowej analizy.

W każdym razie ów odmienny od tradycyjnego sposób interpretacji poznania jako sposobu ludzkiego bytowania — „obecności w świecie" — wyrażającego się w akcie intencjonalnego „przekraczania siebie" — nowego bytowego ograniczenia („transcendencji") — oraz w rezultatach tego aktu utrwalonych w języku, dziełach sztuki, nauki, techniki itp. wpływa w sposób znamienny na samopoznawczą wizję człowieka.

Nie jest to znów wizja jednoznaczna, ani, biorąc pod uwagę jej światopoglądowe implikacje, „optymistyczna". Na uwagę zasługuje podejmowany przez szereg współczesnych filozofii problem tzw. „alienacji". Najogólniej i oczywiście mocno upraszczając (tj. nie biorąc pod uwagę różnych — w różnym teoretycznym kontekście — sposobów rozumienia tego terminu), chodzi o to, że człowiek, w przebiegu samopoznania, w którym odkrywa sam siebie jako istotę bytowo „uprzywilejowaną" — twórczą,

aktywną a przede wszystkim wolną — odsłania jednocześnie własne zagubienie w świecie, osamotnienie, nieprzekraczalną obcość — i to nie tylko wobec świata zastanego, świata przyrody, ale i wobec świata własnych wytworów, świata, który on sam „projektuje", konstruuje, czyni „sensownym". Szczególnie wyraziście w analizach fenomenu istnienia ludzkiej konkretnej jednostki okazuje się, że owo „uzależnienie" świata od własnej świadomości jest procesem samozwrotnym. W rezultacie sfera przedmiotów ujmowanych w przebiegu aktów poznającego i „usensowniającego" je podmiotu — „bierze górę" nad nim, opanowuje go, ogranicza ludzką wolność i pozostawia człowieka w egzystencjalnej pustce, z poczuciem niedopełnienia, braku, zagrożenia, trwogi itp.

Szczególnie ostro to egzystencjalne napięcie i konflikt występuje na płaszczyźnie kontaktu międzyosobowego w ramach jakiejkolwiek grupy społecznej. Podmiotowy, czy też świadomościowy punkt widzenia, a tym bardziej antropocentryczny i konkretystyczny, wydaje się zagrożony solipsyzmem, którego konsekwencją jest niemożność rozwiązania lub wręcz ignorowanie problemów: więzi społecznej, dobra wspólnego, procesów historycznych itp. Zasadniczą przeszkodę w ich rozwiązaniu stanowi fakt, że podmiot nie jest w stanie uchwycić niczego, czego sam „dla siebie" nie ukonstytuuje. Szczególnego rodzaju „transcendens" czyli korelat aktu świadomego, jakim jest drugi byt-podmiot świadomie inicjatywny, nie bywa „podatny" na tego rodzaju kształtowanie i stanowi „konkurencję" dla kreatywnego działania podmiotu, będąc z natury równoprawnym partnerem twórczości. Tutaj tkwi źródło egzystencjalistycznego adagium: „piekło — to inni ludzie". Tutaj także, jak się wydaje, szukać należy ideo-genezy „sekty hippiesów", jako że reperkusje życiowe pozornie apraktycznych spekulacji filozoficznych nie dają na siebie zbyt długo czekać.

Czy ten wyraźnie widoczny i warty dogłębnej analizy paradoks filozofii podmiotu nie jest nieuniknioną konsekwencją „przeceniania" roli podmiotu zarówno w poznaniu, jak i jemu pokrewnych dziedzinach kulturowej twórczości?

Gdzie należy szukać właściwej przyczyny tego paradoksu i związanego z nim odczytania egzystencjalnej sytuacji permanentnego kryzysu i konfliktu człowieka w świecie?

Czy przynajmniej jedną z przyczyn nie jest utrata obiektywistycznej i kosmologicznej perspektywy w spojrzeniu na człowieka i zakwestionowanie zdroworozsądkowego realizmu na rzecz „ukrytycznienia" poznania?

Czy teoretyczny hiatus pomiędzy przesłankami antropologicznymi metafizyki tradycyjnej a współczesnymi teoriami człowieka, w szczególności zaś skrajne stanowiska obydwu tych nurtów filo-

zofii co do natury poznania oraz roli świadomości wykluczają możliwość stanowisk pośrednich i wzajemną twórczą dyskusję?

Czy też obydwa punkty widzenia mogą być zinterpretowane jako w pewnym znaczeniu (w jakim?) „komplementarne" i obopólnie wzbogacające?

Wydaje się, że przynajmniej z punktu widzenia tradycyjnej metafizyki, której ontologia człowieka a także ontologia ludzkiego działania i wytworów kultury wykazuje niedopełnienia i braki, taki „dialog" mógłby okazać się inspirujący i owocny.

Elżbieta Wolicka

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KSIĘGA NASZYCH SUMIEŃ

Otrzymaliśmy nowe wydanie monografii cierpień i grozy a zarazem poświęcenia, miłości do człowieka, bohaterstwa. Mowa o pracy Władysława Bartoszewskiego i Zofii Lewinówny *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939—1945*, (Kraków 1969, Społ. Inst. Wydawn. „Znak"). Wydana i natychmiast rozkupiona w roku 1967 książka dwojga autorów ukazuje się teraz w postaci rozszerzonej do 1100 stron, zaopatrzona w bogatą dokumentację, bibliografię, odpisy zarządzeń niemieckich, sprawozdań z działalności podziemia polskiego i żydowskiego, aktów prawnych i dyplomatycznych Rządu Polskiego w Londynie, artykułów prasy podziemnej różnych kierunków politycznych, wreszcie w olbrzymi indeks osobowy. Wstępne studium „Po obu stronach muru" napisał Władysław Bartoszewski, z niezwykłym darem syntezy kreśląc dzieje narodu żydowskiego i jego walki na ziemiach polskich podczas II Wojny Światowej oraz związku tej walki z polskim ruchem oporu w jego najróżniejszych postaciach ideowych i organizacyjnych. Za motto książki posłużył piękny wiersz Antoniego Słonimskiego, z którego zaczerpnięty też został tytuł dzieła.

Ale główną część książki Bartoszewskiego i Lewinówny, jej rdzeń i miąższ, stanowią relacje indywidualne, relacje osób jak najgłębiej włączonych w sam przebieg tragedii, relacje Polaków i Żydów, z najrozmaitszych kręgów społecznych, sfer, klas, regionów, tchnące grozą a zarazem niejednokrotnie ocalające naszą wiarę w człowieka, w jego ogromne możliwości uczucia i woli, w jego odwagę i chęć poświęcenia. Relacji tych jest wielka ilość, podziwiać należy mrówczą pracowitość Autorów (znaczna część wypowiedzi pochodzi z ankiety ogłoszonej przez W. Bartoszewskiego w „Tygodniku Powszechnym" w r. 1963), jednocześnie zdajemy sobie sprawę, że książka ta, choć ogromnych rozmiarów, nie jest jeszcze napisana w całości i nigdy nie będzie. To, co w niej zawarte, to tylko cząstka relacji, kropla z olbrzymiej rzeki przeżyć, cierpień i wysiłków, jaka przetoczyła się przez ten kraj podczas ostatniej wojny, rzeki, w której tragiczne doświadczenia narodu żydowskiego i polskiego złączyły się nierozerwalnie, choć tak nieraz skomplikowane i trudne bywało wspólne życie obu narodów w ciągu wielu wieków na tej ziemi. Tę książkę uzupełnia sobie każdy z nas, piszą ją nasze su-

mienia, podane w niej fakty pobudzają pamięć i wyobraźnię każdego, kto przeżył tutaj wojnę i okupację. Dopiero tragedia Żydów polskich skłoniła niejednego do zaostrzenia swych kryteriów i pogłębienia świadomości, do zrewidowania, przewartościowania wielu mitów i uprzedzeń. Dlatego też książka Bartoszewskiego i Lewinówny to nie jest zwykła monografia, oparta na pracowicie zgromadzonych faktach i dokumentach, to również, a może przede wszystkim, rekapitulacja historii narodowego sumienia, narodowej odwagi, determinacji i uświadamianej sobie, nieraz wbrew wewnętrznym nawykom, postawy moralnej (krańcowe wypadki: z samozaparciem pomagający żydowskim braciom przedwojenni działacze antysemiccy jak Jan Mosdorf czy ks. Marceli Godlewski), bez ostatecznego wysnucia konsekwencji z postawy miłości chrześcijańskiej nie ocalałoby w straszliwych, nieznanych światu warunkach polskiej okupacji, tak wielu obywateli Rzeczypospolitej pochodzenia żydowskiego.

Olbrzymia ilość relacji, zgromadzona przez W. Bartoszewskiego, uderza swą różnorodnością, chciałoby się rzec, polskim uniwersalizmem. Są tu relacje o pomocy zorganizowanej, są i o indywidualnej, są pisane umiejętnie, niemal po literacku, są też proste, nieporadne, jakby wyrąbane w języku ciężkim, topornym a jakże wzruszającym. Nic tu nie zostało upiększone ani zatuszowane: obok bestialstwa oprawców bywa i bezmyślność czy zła wola otoczenia, nie ukrywa się faktów upodlenia społecznego, trafia się ono wszakże w każdym narodzie — wystarczy wspomnieć straszliwą petainowską milicję Darnanda we Francji. Na tle prawdziwym, nieraz złowieszczym, posępnym, bo nie jest to książka łatwa czy sztucznie osłodzona, tym głębiej brzmi ogólny ton humanistyczny, ton chrześcijański i czysty, przewijający się tutaj poprzez wszelkie barwy życia społecznego. Bo mnogość relacji o sprawie Polacy—Żydzi przepływa tu przez najróżniejsze społeczne arterie i komórki. Są organizacje polityczne i społeczne wszelkich szczebli i kierunków, są instytucje, urzędy, kościół, szpitale, lekarze, adwokatura, artyści, policja, wojsko, partyzantka, jest miasto i wieś, są wszystkie tereny dawnej Polski i pogranicza, są różne sfery, klasy, grupy narodowe, dzieci i starcy, ludzie prości i intelektualiści. Jest sadyzm, ból; groza i masakra, jest też ciepło, miłość, odwaga — nawet humor. Mnogość relacji, choć nieraz pozornie chaotyczna, wyłania z siebie jakiś ogólny mechanizm zdarzeń, czytelnik ani się opatrzy, jak już wciągnięty zostaje w rytm życia okupacyjnego, tak nieraz zapomnianego i wręcz już niewiarogodnego, nawet dla ludzi, którzy przez długie sześć lat tkwili w nim bez reszty. Ma również ta książka charakter dokumentu obyczajowego, socjologicznego, psychologicznego, dokumentu powstałego w warunkach doświadczenia historycznego, zdarzającego się raz na tysiące lat. Czytając jej karty uświadamiamy sobie, że nikt przecież dotąd nie pisał dokładnej historii okupacji, bo nie miał po temu odpowiedniej

perspektywy, ani sprawozdań, ani warunków pełnego obiektywizmu czy bezstronności. Wiele materiałów przepadło w Powstaniu, inne rozsypały się po świecie, stosunkowo późno opublikowano kapitalny wkład faktograficzny, jakim jest *Kronika lat wojny i okupacji* Ludwika Landaua. I oto praca Bartoszewskiego i Lewinówny dokonana przecież pod kątem tak zdawałoby się niepowtarzalnej i odrębnej tragedii jak zagłada Żydów polskich, pokazuje naraz z niezwykłą plastyką i wiernością obraz ogólny, jak się w tych nieprawdopodobnych czasach żyło, myślało, pracowało, działało, jaki był mechanizm społecznego i narodowego bytowania, jego realia, atmosfera, nastrój. Poprzegradzanie miast złowrogimi murami ghett nie osiągnęło więc swego celu — historia była tu jedna, choć na pozór przepleciona podwójnie, w losie żydowskim i polskim, który jednak stał się niejednokrotnie losem wspólnym; w uwydatnieniu tego zjawiska właśnie tkwi wielki, uniwersalistyczny a przecież narodowy walor omawianej książki.

Walor ten wynika w dużej mierze z pozycji zajętej przez autorów. Względy doraźnie polityczne a także nieraz personalne przeszkadzały częstokroć po wojnie w zrealizowaniu wszechstronnego obrazu Polski okupacyjnej. Bartoszewskiemu i Lewinównie udało się natomiast odnaleźć taki system doboru i podania relacji oraz źródeł i dokumentów, iż objął on swym zasięgiem całą różnorodność polskiego życia duchowego w tych przełomowych czasach, bez wywoływania jakichś zgrzytów politycznych w tym czy innym kierunku. Toteż na kartach książki spotykają się wszelkie organizacje, kierunki, nazwiska, czy to „krajowe" czy „emigracyjne", które to podziały tracą rację bytu, gdy chodzi o raptularz, o pełną problematykę straszliwej narodowej tragedii, w której, na doświadczeniu pomocy Żydom, wykuwała się postawa moralna i ideowa całego narodu. Przynosi nam więc *Ten jest z ojczyzny mojej* świadectwa wszechstronne, do niedawna jeszcze czytelnikowi krajowemu nieznane, jak rewelacyjne sprawozdanie Jana Karskiego (Kozielewskiego), kuriera AK i Delegatury Rządu, z jego rozmów z przedstawicielami zachodnich Rządów Alianckich oraz z delegatem „Bundu" w londyńskiej Radzie Narodowej Szmulem Zygielbojmem (w maju 1943 r. po powstaniu w ghetcie popełnił samobójstwo). Wśród cytowanych historyków żydowskiego losu znajdujemy nazwiska rzadko u nas powoływanych na świadków Michała Borwicza czy Adama Ciołkosza, obok działaczy PPR-u i RPPS-u nie brak Stefana Korbońskiego, kierownika Walki Cywilnej i ostatniego delegata Rządu Londyńskiego, oraz wielu innych. Los polski, spleciony z żydowskim, powikłany i nieraz tragicznie, poprzez różne historyczne pomyłki czy spięcia podzielony, tu, ze względu na powagę i doniosłość tematu, wymagał pełni kronikarskiego obiektywizmu — rzecz to ważna dla właściwego oddziaływania i odbioru książki wśród wszystkich Polaków na całym świecie bez względu na ich koleje życia czy po-

glądy, a także, co nie jest bez znaczenia, wśród uprzedzonych częstokroć czy nie poinformowanych cudzoziemców.

Rzecz bowiem w tym, że okupacja polska pozostaje dla świata zachodniego zjawiskiem nieznanym i niezrozumiałym. Nawet narody, które, jak Francuzi, przeżyły hitleryzm na własnej skórze, nie są w stanie pojąć sytuacji krajów przeznaczonych, jak Polska, na totalną w przyszłości eksterminację czy w najlepszym wypadku, na wieczne niewolnictwo, po całkowitej likwidacji inteligencji i w ogóle elementów narodowo świadomych. Przeciętny Francuz nie chce dziś uwierzyć, że w Posce pod okupacją przez 6 lat nie było szkół średnich i wyższych, kin, teatrów, w jaki więc sposób tenże Francuz mógłby zrozumieć mechanizm perfidnie a precyzyjnie wystopniowanego terroru, który etapami odbierał ofiarom wszelką odporność i wolę walki? Jak osiągnięto, że masy żydowskie w poszczególnych ghettach do ostatniej chwili nie wiedziały, co je czeka, jak sparaliżowano strachem i niewiedzą wszelką opinię i świadomość publiczną, jak, krok za krokiem, odcinano od siebie człony tego samego przecież społeczeństwa, uniemożliwiając czy w nieprawdopodobny sposób utrudniając wszelką pomoc, wszelkie w ogóle kontakty? Człowiek Zachodu, nie mogący wyobrazić sobie, że w Polsce nie było szkół czy kin, niełatwo uwierzy, że za podanie nieszczęśnikom z ghetta szklanki wody groziła oficjalnie kara śmierci, lub że głośny chirurg polski dr Franciszek Raszeja został wraz ze swą asystą oraz pacjentem i jego rodziną zastrzelony przez Niemców w czasie dokonywania zabiegu operacyjnego na terenie ghetta. Dla ludzi, którzy przeżyli w Polsce okupację są to rzeczy znane na pamięć, wręcz truistyczne, dla cudzoziemców brzmią niejednokrotnie jak czysta fantastyka. Stąd właśnie, z niepoinformowania, obojętności, braku wyobraźni, biorą się nieraz nieporozumienia i niesprawiedliwe oskarżenia, toteż książka Bartoszewskiego i Lewinówny ma swą funkcję nie tylko narodową, ale również oddziaływać winna na terenie zagranicznym, ucząc i przypominając, jak naprawdę wyglądała nieporównywalna z doświadczeniem innych krajów hitlerowska okupacja w Polsce. Słychać, że dzieło *Ten jest z ojczyzny mojej* ukazało się niedawno w tłumaczeniu angielskim. Inicjatywie tej można tylko gorąco przyklasnąć, zwracając jednak uwagę, że w wersjach obcojęzycznych, należałoby przystosować niektóre fragmenty do mentalności i zdolności pojmowania ludzi z zewnątrz. Mam tu na myśli przede wszystkim znakomitą zresztą przedmowę pióra Wł. Bartoszewskiego. Bartoszewski sam zasłużony działacz podziemia (członek Rady Pomocy Żydom, uczestnik akcji „Żegota") i tegoż podziemia monografista, autor pionierskiej, bezprecedensowej książki *Warszawski pierścień śmierci*, obraca się w okupacyjnych dziejach swobodnie jako ich uczestnik i wytrawny znawca. Dzięki tej swobodzie jednak i oswojeniu się z owym straszliwym wycinkiem historii często posługiwać się

potrafi skrótami, które dla „niewtajemniczonego" czy cudzoziemca kojarzyć się mogą ze zgoła innym, konwencjonalnym obrazem. Gdy więc Bartoszewski pisze np. że „prasa podziemna tajnych organizacji wojskowych i politycznych... publikowała systematycznie informacje o wydarzeniach zachodzących w różnych ghettach na terenie kraju", to warto przypomnieć czytelnikowi nieuprzedzonemu, że „prasa" owa to były tajne karteluszki drukowane wśród nieopisanego trudu i niebezpieczeństw a przekazywane z rąk do rąk pod nieustanną groźbą śmierci. Chodzi przecież o to, by jakiemuś prostodusznemu Francuzowi słowo „prasa" nie skojarzyło się z dostatnio zaopatrzoną redakcją i szerokim, jawnym aparatem kolportażowym, co przy małej za granicą znajomości straszliwych realiów polskiej okupacji całkiem byłoby możliwe...

Oczywiście, sygnalizujemy to niebezpieczeństwo trochę na wyrost — w pełni zresztą zapobiega mu główna, olbrzymia partia książki, właśnie ów zbiór relacji, nie upiększonych stylistycznie, tchnących surową, nieraz drastycznie okrutną prawdą ówczesnego życia. Wizja okupacji, a na jej tle obraz nieludzkiej tragedii Żydów polskich rozmaitą sobie w naszym piśmiennictwie torowała drogę. Były świadectwa i dokonania kronikarsko-naukowe, takie jak wspomniana już *Kronika lat wojny i okupacji* Landaua, *Walka i zagłada warszawskiego ghetta* Bernarda Marka, jak prace Ringelbluma, Borwicza i innych, drobiazgowo zresztą wyszczególnione przez Bartoszewskiego w bibliografii, a także niezwykle ważna, niedawno opublikowana w Londynie praca znanego działacza podziemia Kazimierza Iranka-Osmeckiego *Kto ratuje jedno życie...* Osobną pozycję stanowią prace indywidualno-pamiętnikarskie, takie jak *Historia jednego życia Hirszfelda, Moja tułaczka wojenna* Szyfmana, *Wehrmachtsgefolge* Makowskiego, *Śmierć miasta* Szpilmana (opr. Waldorffa), czy *Kartki z dziennika doktora Twardego* Aleksandrowicza. Wreszcie bogate świadectwo i wstrząsającą, sobie właściwą wizję dała literatura, wystarczy wymienić utwory Tadeusza Borowskiego, Adolfa Rudnickiego, Leopolda Buczkowskiego czy Artura Sandauera. Tymczasem książka Bartoszewskiego i Lewinówny osiągnęła pozycję odrębną, własną i nieporównywalną: nie należąc do żadnego z wymienionych powyżej gatunków piśmienniczych stała się czymś zupełnie swoistym, jedynym. Nie będąc ani dziełem literackim, ani monografią, ani zbiorem dokumentów tylko (choć jej strona dokumentacyjna jest na wysokim poziomie) stała się, dzięki mnogości poszczególnych różnorodnych relacji, jakąś relacją zbiorową, a więc zbiorową wizją. Dzięki tej wszechstronności każdy polski czytelnik znajdzie tutaj coś ze swych przeżyć, przez co wizja stanie się tym prawdziwsza, tym realniejsza i bardziej szarpiąca, nie przestaje być monumentem, zbiorowym pomnikiem czasów strasznych a zarazem wielkich. Jest to więc nie tylko arcyważny dokument, ważny tak dla zewnętrznego świata jak i dla narodowej samoświadomości. Jest to również książka nie-

dokończona, bo pisać ją czy uzupełniać możemy i będziemy wszyscy, jest to istna „księga naszych sumień". W tym właśnie, w tej niespodziewanie, przez powszechność relacji osiągniętej formie tkwi, obok ważności tej książki, jej niepowtarzalna w naszym piśmiennictwie — oryginalność.

Antoni Woyciechowski

STUDIUM TYRANII

Pierwsze wydanie książki o Hitlerze [1] znakomitego historyka oxfordzkiego A. L. Bullocka ukazało się w r. 1952. W ciągu następnych dziesięciu lat autor rozbudowywał i korygował tę pracę, uwzględniając liczne nowsze publikacje oraz nieznane przedtem dokumenty i wydał ją wreszcie po raz drugi, w znacznie obszerniejszej formie. (*Studium tyranii* liczy obecnie 678 stron). Właśnie to drugie wydanie, z roku 1964, pojawiło się niedawno w przekładzie polskim, i choć cyfra nakładu mówi o dwudziestu tysiącach egzemplarzy, książka znikła natychmiast z półek księgarskich i tylko nieliczni szczęśliwcy zdążyli ją zdobyć.

Autor stawia sobie stare, lecz — po dwudziestu pięciu latach — wciąż niewyjaśnione do końca pytanie o ponury sekret Hitlera. Była to wszak historia niemożliwa, niewiarygodna: histeryczny, niezdolny nawet ukończyć szkoły średniej syn podstarzałego celnika austriackiego i służącej, zdziwaczały pensjonariusz przytułku dla włóczęgów w Wiedniu, człowiek, który dosłownie cały swój program polityczny i „ideowy" wyczytał z brukowych paszkwili pangermańsko-antysemickich z czasów Franz Josefa, zdołał oto zdobyć i sterroryzować Europę dwudziestego wieku. Startując jako podrzędny szpicel policyjny i dość lichy z początku krzykacz na wiecach szowinistycznych, doszedł, jako obcokrajowiec (aż do r. 1932 nie miał obywatelstwa), do absolutnej władzy w kraju o wielkiej, starej kulturze prawnej i intelektualnej. Już jako jawny gangster polityczny i despota, którego „rynsztokowa elita", jak pisze Bullock, zasłynąć zdołała szeroko z aktów gwałtu i bezprawia, potrafił wyłudzać, a potem wymuszać uległość zachodnich demokracji, słusznie dumnych ze swych liberalnych, humanistycznych tradycji. W końcu, realizując najdosłowniej wizję z wiedeńskich bru-

---

[1] Alan Bullock, *Hitler. Studium tyranii.* Warszawa 1969, Czytelnik.

kowców, zmienił w obłędne piekło Europę, ruszył na podbój Wschodu, wdarł się do Afryki, zaczął szczegółowo planować podział Azji...

Nie tail przy tym swych zamiarów: głosił je od początku jasno. By zdobyć władzę w Niemczech i potem zdeptać cały europejski system bezpieczeństwa, nie użył nawet jakiejś krwawej przemocy rewolucyjnej. Wbrew dość częstym wyobrażeniom, to nie odurzone faszyzmem „masy" wymusiły hitlerowskie kanclerstwo. Po pierwsze Hitler nigdy, nawet u szczytu popularności, nie otrzymał w legalnych wyborach więcej niż 37% głosów niemieckich obywateli. Po drugie, władzy w kraju nie zdobyli dlań wcale zbrojni naziści, tylko dali mu ją, najdosłowniej z własnej woli, prawicowi politykierzy, i to w chwili, gdy jego wpływy, nawet wśród band SA, zaczynały wyraźnie maleć.

Zachód, póki ustępował, nie czynił tego również pod przemocą, z początku nawet nie pod groźbą wojny. Przewaga militarna Francji i Anglii nad przymusowo rozbrojonymi Niemcami była długo olbrzymia i Hitler — jak to wykazuje angielski historyk — cofał się w początkowym okresie przed każdą realniejszą możliwością jej użycia. Ustępowano po części z wielu względów znanych, i nie przynoszących chwały Zachodowi. Po części jednak — i to dopiero jest zdumiewające — wytrawni zachodni dyplomaci dawali się naprawdę nabierać na najtańsze chwyty demagogiczne i okazywali się bezradni wobec najbezczelniejszych bluffów austriackiego kaprala, który *„nic nie umiał, nigdy nie rządził, nie znał żadnego kraju, nie mówił żadnym językiem..."*

Na tle tej sytuacji, której niesamowitą paradoksalność podbudowuje i uwyraźnia drobiazgowa faktografia, Bullock stawia swe najprostsze, kluczowe pytania: Cóż tedy było w Hitlerze? Jakimi sposobami działał, póki zwyciężał? Co go doprowadziło do klęski?

1. O CO CHODZIŁO WODZOWI NIEMCÓW?

Bullock widzi w führerze Trzeciej Rzeszy tyrana niejako w stanie czystym, i to uważa za jego pierwszy, swoisty „atut" polityczny. Rzeczywiście, jak widać z licznych przytoczonych przykładów, „zbawca ludu niemieckiego" chciał w istocie tylko własnej władzy, powiększania jej w nieskończoność i niczego więcej dosłownie. Żądzy władzy Hitlera i wyłącznej, obsesyjnej pasji w dążeniu do niej nie zamącał, a więc także nie osłabiał, żaden skrupuł moralny, żaden ślad tak zwanych „uczuć wyższych", jak współczucie, czy wielkoduszność, żadna elementarna lojalność, żaden choćby zwyrodniały substytut ideału. Naród, armia, tradycje pruskie,

własna partia i jej program, wszelkie wypowiadane słowa i nawet własne nastroje — wszystko bez wyjątku było wkalkulowane z zimnym cynizmem w ten nieskomplikowany program. Ten główny klucz Bullocka otwiera, w myśleniu o Hitlerze, perspektywy nieraz nieoczekiwane.

Wbrew legendzie, która żyje jak się zdaje także w wyobraźni zaprzysiężonych wrogów hitleryzmu, szowinistycznego wodza „herrenvolku" nie sposób na przykład nazwać niemieckim nacjonalistą. Dowodów na to jest bez liku. Nie cofa się ani na moment przed działaniem wbrew racji stanu „ukochanych Niemiec", jeśli tylko (jak na przykład w okresie względnych sukcesów Stresemanna), grozić zaczynała likwidacja rozłamów, nędzy, rozgoryczenia, a więc nieszczęść kraju, stanowiących narzędzie jego prywatnej kariery. Nie wahał się, wbrew znanym mu nastrojom narodu, pchnąć go w wojenny kataklizm. (W Niemczech, jak wiadomo, nie było bynajmniej entuzjazmu w przededniu drugiej wojny, w przeciwieństwie do postaw z roku 1914. Sam Hitler obserwował z wściekłością z okna Kancelarii Rzeszy, jak ludzie milkli i odwracali głowy na widok przemarszu wojsk pancernych, zdążających na Czechosłowację. Słynny był także entuzjazm, z jakim witano w Monachium Chamberlaina, którego przyjazd oznaczał wtedy nadzieję na pokój. Naprawdę powszechnie popierano wojnę dopiero od czasu upadku Francji.)

Jako „uosobienie niemieckości" (w chuderlawym Austriaku) führer potrafił odchodzić od zmysłów na trybunach, w obronie przenajświętszych praw każdego Niemca poza granicami Rzeszy. Ale czynił to tylko, gdy gra taka była mu do czegoś potrzebna. Nigdy nie upomniał się na przykład o Niemców z Tyrolu, złożył ich całkiem beztrosko na ołtarzu swego sojuszu z Duce. Ani słowem nie wspomniał także o swych rodakach w Gdańsku, póki pakt o nieagresji z Polską był mu potrzebny do pacyfistycznej komedii na użytek Zachodu.

Jego troska o Niemców w Rzeszy była także, od początku, bardzo wątpliwa. Żadną siłą nie dawał się namówić na zwolnienie bodaj tempa zbrojeń na rzecz podniesienia stopy życiowej ludności, gdyż zbrojenia były potrzebne do dalszego poszerzania władzy, a ludność, raz sterroryzowana, przestawała być narzędziem, o które trzeba się jeszcze ubiegać. Powodem opozycji Schachta i jego ustąpienia w roku 1937 była według Bullocka, właśnie postawa Hitlera, *„który nie chciał brać pod uwagę innych ekonomicznych lub społecznych celów, poza przytłaczającą wszystko potrzebą dostarczenia mu w możliwie najkrótszym czasie najbardziej skutecznej machiny wojennej."* Schacht, jak wiadomo, uważał taką gospodarkę

za szkodliwą nie tylko ze względu na ludność, ale także ze względu na zaplecze, a więc szanse zamierzonej wojny.

Machina wojenna, której chciał Hitler, nie miała — wbrew rozpowszechnionym mniemaniom — służyć do zagwarantowania władzy w przyszłym imperium wyłącznie Niemcom. Panować miał międzynarodowy „wojowniczy odłam nordycki". Hitler, według słów Rauschninga, twierdził, że *„niewiele wówczas pozostanie z tego wyświechtanego frazesu, jakim jest narodowość, a spośród nas, Niemców, tylko cenna garstka"*. Istotnie, w szeregach SS — elity „nordyckiego elementu", nie było nawet połowy reichsdeutschów, a planowane zasilenie kadr przyszłych władców dalszymi „zdrowymi elementami" z krajów okupowanych uniemożliwił tylko opór i odraza owych krajów do hitleryzmu i jego zbrodni. Arbitralna koncepcja rasy, o której Hitler sam mówił, że jest nienaukowa, a tylko potrzebna mu jako polityczne narzędzie, stać więc miała ponad więzią narodową. Jak celnie pisze Bullock, wyrażała, w ustach führera, po prostu zasadniczą nierówność między jednostkami i narodami, a więc sam fundament tyranii.

Ponad więzią narodową stał również u Hitlera odruch tłumienia wszelkiej opozycji, brania odwetu za każdy opór. Wszystko, co w najmniejszej nawet mierze godziło we władzę, musiało zginąć, bez względu na konsekwencje dla kraju. Jego mściwość w takich wypadkach była przerażająca. Usuwał, albo wręcz mordował najużyteczniejszych ludzi, także w czasie wojny, kiedy kadry dowódców, i tak uszczuplone, były najżywotniejszym nerwem samego już istnienia narodu. Spisek z 20. 7. 1944 pociągnął za sobą na przykład blisko pięć tysięcy ofiar, w tej liczbie setki oficerów, którzy z akcją tą nie mieli nic wspólnego, a Hitler z lubością oglądał sfilmowane egzekucje. Charakterystyczna jest także relacja Goebelsa z jego krytycznych uwag o Mussolinim, przebywającym w kwaterze głównej po odbiciu go przez niemieckich spadochroniarzy z aresztu Badoglia. *„Führer,* pisze Goebels w swych pamiętnikach, *spodziewał się, że przede wszystkim będzie on myślał o pełnej zemście na zdrajcach. Nie okazał jednak takiej chęci, co wskazuje na jego istotne braki. Jest tak przywiązany do swego narodu, że brakuje mu szerokich kwalifikacji rewolucjonisty na światową miarę"*.

Dalsze dzieje „patriotyzmu" Hitlera są jeszcze jaskrawsze i bardziej znane. Wiadomo powszechnie, że bez wahania poświęcał życie setek tysięcy Niemców na froncie wschodnim, tylko po to, aby ratować własny prestiż. Wiadomo, że nigdy nie odwiedził żadnego ze zbombardowanych miast w nękanej nalotami Rzeszy, a gdy musiał już mieszkać w Berlinie, nie wychodził prawie nigdy ze schronu. Rozkazywał niemieckiemu narodowi ginąć dalej, setkami tysięcy (już po inwazji poległo na froncie zachodnim milion ludzi), oraz

znosić niewysłowione męczarnie, chociaż, zdaniem generała Haldera, już od roku 1943 było jasne w całym OKW, że wojna jest przegrana. Kazał walczyć jeszcze wciąż i rozstrzeliwać rodziny żołnierzy, przechodzących na stronę nieprzyjaciela, także kiedy Rosjanie podchodzili już pod Berlin, a zachodni alianci dotarli do Łaby.

Jego obojętność na dalsze losy kraju, który sam pchnął w klęskę, obnażyła się w owych dniach do reszty, w sposób wstrząsający. Jeszcze 19 marca 1945 r. wydał „kategoryczny i szczegółowy" rozkaz niszczenia wszystkiego: mostów, dróg, fabryk, składów... Mówił do Spera: *„Jeśli przegramy wojnę, naród musi zginąć. Lepiej zniszczyć nawet te podstawy i to zniszczyć własnymi rękoma. Naród okazał się słaby, a przyszłość należy do silniejszego, wschodniego narodu. Poza tym, ci którzy pozostaną po wojnie, przedstawiają małą wartość, wartościowi bowiem wyginęli"*. Mówił także: *„(...) może zresztą trzeba negocjować, ale wszystko jedno kto to zrobi"*. Było mu rzeczywiście tak wszystko jedno, co się stanie z Niemcami, z chwilą gdy przestawali być narzędziem jego władzy, że nie próbował nawet tego ukryć.

Człowiek który, w imię nacjonalizmu, nie wahał się popełniać i żądać najhaniebniejszych zbrodni, porzucił wreszcie własny naród w nieszczęściu i klęsce całkowicie. Zabił się w swoim schronie, nie chcąc nawet wstrzymać samobójczej hekatomby. Zdał dowództwo w ręce zupełnie nieprzygotowanego do takiej funkcji admirała Doenitza, tylko po to, by zdążyć jeszcze zrobić przykrość innym dygnitarzom, do których miał urazę. Oto na czym zależało mu rzeczywiście, aż do końca.

A przecież — w jakimś sensie — był nadal przy zdrowych zmysłach. Rozumiał całą sytuację. Zdawał sobie nawet sprawę z nadchodzącego układu sił w świecie i z ewentualnych szans przyszłych Niemiec lepiej niż wielu ówczesnych mężów stanu. Jeszcze w lutym 1945 r. mówił w jednej ze słynnych „rozmów przy stole":

„Wraz z klęską Rzeszy i wobec nieuniknionego rodzenia się nacjonalizmu azjatyckiego, afrykańskiego i być może południowo-amerykańskiego, pozostaną na świecie tylko dwa wielkie mocarstwa, zdolne stanąć naprzeciw siebie: Stany Zjednoczone i Związek Radziecki. Zarówno prawa historyczne jak i geograficzne zmuszą te dwa mocarstwa do zmierzenia swych sił, bądź zbrojnego, bądź też na polu gospodarczym i ideologicznym. (...) I równie pewne jest, że te dwa mocarstwa wcześniej czy później uznają za właściwe poszukać sobie oparcia jedynego ocalałego wielkiego narodu w Europie — narodu niemieckiego".

Tak to więc widział. A przecież, aż do ostatniego tchu, robił wszystko, by ten swój naród zbrodniczo do końca zniszczyć, by go

ściągnąć jak najgłębiej w przepaść, w którą sam musiał spaść, bo — jak twierdził aż do końca — *„Żydzi rozpętali wojnę, a niemieccy generałowie ją przegrali”*.

Nacjonalizm najskrajniejszego szowinisty w dziejach ludzkości był więc w istocie tylko cynicznie stosowanym narzędziem ponurej prywatnej kariery. Podobnie miały się sprawy ze wszystkimi innymi „świętościami”. Chcąc zreasumować krótko polski ciąg doświadczeń niemieckiej agresywności, mówi się czasem, że Hitler był kontynuatorem tradycji pruskiego militaryzmu. Jest to jednak skrót bardzo nieścisły. Istotnie, powoływał się na te tradycje nader chętnie, a myśląc o Fryderyku Wielkim, miewał łzy w oczach. Jakże to jednak naprawdę było?

Można śmiało powiedzieć, że trudno o większe przeciwieństwo Prus i pruskości niż Hitler i jego system. Z mroku ulicznych mętów wydźwignęła go separatystyczna Bawaria, kraj tradycyjnie nienawidzący Prus, i tam właśnie czuł się naprawdę u siebie. Jako charakter uosabiał raczej to, co Niemcy nazywają austriacką *Schlamperei* (dosł. flądrowatość): nie cierpiał systematycznej pracy, gruntownej wiedzy, wszelkich trudów solidnej administracji państwowej. Z tych też przyczyn, jako wódz Rzeszy, nie zajmował się prawie niczym prócz polityki zagranicznej i zbrojeń, czyli spraw bezpośrednio dotyczących dalszego poszerzania władzy. W dziedziny administracji i ekonomii ingerował tylko rzadko, arbitralnymi rozkazami. W systemie nazistowskim, w przeciwieństwie do wzorowo zhierarchizowanych, urzędniczych Prus, funkcjonowały więc rozliczne państwa w państwie, rządzone przez pomniejszych despotów, pleniła się korupcja, prywata i intrygi, co zresztą dawało Hitlerowi tym silniejszą pozycję jedynego arbitra.

Przysłowiowe pruskie zalety były mu więc całkowicie obce. Równie Prus nie pociągały wcale terrorystyczne chwyty i prostacka demagogia, na jakich budował swój polityczny sukces. Wiadomo, że opierały się najdłużej zwyżkującej fali narodowego socjalizmu, i spacyfikował je ostatecznie, policyjnymi metodami, dopiero Goering. Wiadomo także, że nawet pruscy naziści (którym przewodził Otto Strasser) różnili się znacznie od typowej hitlerowskiej gwardii, cechowała ich pewna pruska pryncypialność, szczególnie w sprawach społecznych, za którą to herezję wielu z nich zapłaciło życiem w krwawej czystce nocy długich noży...

Również pruska linia polityki zagranicznej, jeszcze od Bismarcka się wywodząca, a reprezentowana w niemieckiej generalicji przez koła von Seeckta, była całkiem inna niż orientacja Hitlera. Polegała mianowicie na tendencji do porozumienia ze Związkiem Radzieckim, i dopiero w oparciu o to zabezpieczenie, do poszerzania z umiarem lebensraumu kosztem mniejszych krajów Europy wschodniej i po-

łudniowej. Hitler natomiast, już od czasów wiedeńskich, widział przyszłość Wielkich Niemiec w oparciu o gigantyczne imperium, powstałe z podboju i ujarzmienia Rosji, i będące dla Grossdeutschland tym, czym dla Anglii były Indie. Same zresztą owe Wielkie Niemcy, czyli Rzesza, obejmująca także Austrię, były koncepcją niezgodną z tradycją pruską. Niemiec-Bismarck chciał wszakże Małych Niemiec (Kleindeutschland), bez Austrii, a dopiero — jak podkreśla z uciechą Bullock — dla Austriaka-Hitlera było to za mało, i chciał włączyć jeszcze Austrię, w Wielkie Niemcy.

Również stosunek Hitlera do armii niemieckiej, a ściślej mówiąc właśnie pruskich cech, które reprezentowała, był w istocie całkiem inny niż nieraz się zdaje. To prawda, że właśnie bawarskie koła wojskowe, przez swe jawne lub tajne poparcie, umożliwiły mu start polityczny. Zgoda i częściowo bierność armii przesądziły także o jego kanclerstwie. Już nawet jednak w okresie, gdy musiał z tych oczywistych przyczyn liczyć się z generalicją, była to tylko przymusowa gra polityczna, pełna urazów i nieufności.

Swoją pierwszą ostrą rundę czy też raczej pierwszy gangsterski bluff: pucz monachijski (1923) Hitler przegrał, gdyż właśnie generałowie, których chciał niewybrednie sterroryzować, — wystrychnęli go na dudka. Nie dlatego zresztą, by nie sympatyzowali z nacjonalistycznymi planami republiki wejmarskiej, lecz dlatego, że zwyciężyła (pruska) dyscyplina i lojalność wobec berlińskiego dowódcy. Hitler nigdy już tego nie miał zapomnieć. Wyniesiony jeszcze z wiedeńskich slumsów uraz do „pretensji i konwenansów" wykształconej, mieszczańskiej kasty, do której nie zdołał się wedrzeć, pogłębił się jeszcze i skonkretyzował, trudno bowiem rzeczywiście o kręgi bardziej kastowe niż oficerowie pruscy.

Nie było to jednak jedyne upokorzenie. Z dni puczu monachijskiego datuje się również incydent, symbolizujący całą przepaść kultury i obyczaju, jaka dzieliła rynsztokowy półświatek hitlerowski od stylu i świata pruskich militarystów. Parotysięczna bojówka SA i kampfbundu zdążała właśnie wąską uliczką w kierunku placu Odeon, by się dostać pod Ministerstwo Wojny. Większość ludzi była uzbrojona. Hitler, z pistoletem w ręku, kroczył obok Ludendorffa w pierwszym szeregu przywódców, gardłujących jak zwykle o honorze Niemiec i o hańbie, jaką jest socjaldemokracja. W pewnej chwili okazało się, że uliczkę blokuje policja, zamierzająca strzelać. W oka mgnieniu czołówka rozpierzchła się lub przypadła do ziemi, tak że wszystkie ofiary owego marszu padły w pierwszych szeregach, odsłoniętych przez „obrońców narodu". Sam Hitler, który padając zwichnął rękę, przedarł się co prędzej do zaparkowanego nieopodal samochodu i czmychnął gdzie pieprz rośnie, zostawiając towarzyszy i podwładnych na łasce losu. Tymczasem stary Luden-

dorff niespiesznie, z podniesioną głową, kroczył dalej w kierunku placu, który, według rozkazu, miano „zdobyć". Kordon policji przepuścił go, zdumiony. Gdy generał wmaszerował z godnością na plac, przy jego boku był tylko jeden człowiek: jego adiutant, major Streck. Drugi pruski militarysta.

Również tego znanego potem zdarzenia Hitler pewnie nie zapomniał. W każdym razie, z chwilą gdy zdobył już i utrwalił władzę i nie musiał tak usilnie zabiegać o poparcie armii, zrobił co w jego mocy, by zniszczyć wszystko, co symbolizowała przedtem dla narodu niemieckiego: jej względną niezależność w ramach własnych, odrębnych struktur; jej swoisty kodeks honorowy; jej formalistyczną i w wielu punktach wątpliwą moralnie, ale ściśle przestrzeganą praworządność; jej oschłą i wyniosłą, lecz ujętą w silne karby kulturowe obyczajowość.

Bullock przytacza liczne dowody na to, że chociaż „chwała armii niemieckiej", podobnie jak „święty niemiecki naród" nie schodziły z ust Hitlera, to w istocie armii właśnie i bardzo pruskich tradycji jej generalicji żywiołowo wprost nie znosił. Był z nią zresztą w nieustannym sporze. Generałowie sprzeciwiali się na przykład paktowi o nieagresji z Polską, chcąc tradycyjnie zacząć od silniejszego partnera — ZSRR. Sprzeciwiali się wszystkim kolejnym „pokojowym" agresjom, począwszy od bluffu z zajmowaniem Nadrenii. (Hitler zajął ją siłą jednej dywizji, strasząc Francuzów dalszymi pięcioma, których nie miał). Sprzeciwiali się także zawrotnemu tempu zbrojeń, nie dlatego oczywiście, aby byli świątobliwymi pacyfistami, lecz dlatego, że ów pośpiech — ich zdaniem — przewyższał możliwości kadrowe, i że awanturnictwo, które uprawiał Hitler, (i które, przez czas jakiś, udawało się z różnych pozawojskowych względów), było obce ich naturze odpowiedzialnych na swój sposób dowódców. Oto zresztą słowa samego Hitlera:

„Ci z marynarki nie występowali z żadnymi żądaniami dla siebie; zawsze musiałem to robić za nich, i, proszę sobie wyobrazić, że sprowadzili do zera program, jaki dla nich ułożyłem. Armia nie była lepsza. Im też musiałem narzucić program prawdziwego rozwoju, a oni bronili się przed nim, wahając się i uchylając. Byłem już tak tym zniechęcony, że w końcu musiałem odebrać wojsku jego prerogatywy i wziąć je na siebie".

Opisana tu postawa była podobna także w czasie wojny. Generałowie, lub ich część przynajmniej, sprzeciwiali się, jakkolwiek słabo i niekonsekwentnie, rozpętaniu wojny światowej i całej strategii Hitlera. Jak sam mówił, nie rwali się nigdy do akcji, nie musiał „trzymać ich na smyczy", jak się spodziewał, chociaż wykonywali w końcu, jak wiadomo, każdy raz już wydany rozkaz.

Wojna była też jedną długą historią upokorzeń generalicji, karnych przeniesień w stan spoczynku i degradacji, oskarżeń, prób korupcji, pozbawiania jej stopniowo samodzielności, nawet w czysto taktycznych decyzjach.

Wiadomo, że niemieccy generałowie wykazali w owych sporach żałosną słabość i uległość. Było tak między innymi dlatego, że mieli swoje sztywne zasady (właśnie pruskie), Hitler zaś, „pryncypialnie" rzec można, zasad nie miał, co dawało mu w tej rozgrywce niewątpliwą przewagę. Nie zmienia to jednak faktu, że spór istniał, i że armia — konieczne, a niestety też aż nazbyt posłuszne narzędzie władzy austriackiego gefreitra — była także narzędziem głęboko obcym mu i pogardzanym. Utraciła też zupełnie swą tradycyjną pozycję tej siły w kraju, która *„reprezentuje interesy narodowe bez względu na zmieniające się rządy"*. Bullock ma więc chyba nieco racji w swym paradoksalnym stwierdzeniu, że najbardziej zaborczy z germańskich władców *„był w gruncie rzeczy jednym z tych niewielu Niemców, którzy zdołali się od początku uwolnić od legendarnego uroku niemieckiego militaryzmu"*.

Mniemać by można tedy, że Hitler brał może serio przynajmniej — hitleryzm. I to jednak byłoby wielką pomyłką. Zarówno swoją partię jak swój program traktował również, bez najmniejszych skrupułów, tylko jako narzędzie władzy. Program musiał być przedstawiany jako świętość, ale tylko na użytek „delfinów" i tylko po to, aby „delfiny" nie zaczęły czasem myśleć. Już w *Mein Kampf* znaleźć można jasne wytłumaczenie tej zasady:

„Wystarczy usunąć jeden punkt ze sfery dogmatycznej pewności, a dyskusja, jaka się wywiąże, nie tylko nie doprowadzi do nowego i lepszego sformułowania, ale może łatwo przejść w niekończące się debaty i ogólne zamieszanie".

Praktyczny stosunek Hitlera do ludzi i haseł własnej partii ilustrują wymownie dokumenty z jego rozpraw z partyjnymi heretykami, Strasserem, a potem Roehmem.

Otto Strasser miał nieszczęście myśleć, że w narodowym socjalizmie chodzi o coś w rodzaju socjalizmu. W istocie nazwa i związane z nią hasła miały służyć tylko do przyciągnięcia robotników, i politycznego wygrywania ich rozgoryczenia, przy czym Hitlerowi nie śniły się nawet żadne reformy. Spór ze „strasserowcami" doprowadził do interesujących sformułowań jego stanowiska na temat roli ideału w ogóle i własnej polityki społecznej w szczególności. Przy okazji polemiki z Herbertem Blankiem, który w prasie Strassera wystąpił z niebezpieczną myślą, że wódz ma być „sługą" przewyższającej go „idei", Hitler pisał:

„Jest to tylko czcza gadanina, która prowadzi do tego, że każdy członek partii miałby prawo decydować, co jest ideą, a co nie, i na-

wet czy przywódca jest wierny tak zwanej idei. To najgorzej pojęta demokracja, dla której nie ma u nas miejsca: wódz i idea to jedno, a każdy członek partii ma robić, co mu wódz każe. Wódz jest wcieleniem idei i tylko on zna jej ostateczny cel. Nasza organizacja zbudowana jest na dyscyplinie. Nie życzę sobie, aby tę organizację rozbijali jacyś zwariowani pismacy."

Jak pisze Bullock, w wyniku dalszej dyskusji, Otto Strasser powiedział wodzowi: *„Dla polityki legalizmu i dla nowego sojuszu z partiami prawicowo-burżuazyjnymi, chce pan zdławić rewolucję społeczną"*. Hitler miał odparować ze złością:

„Niech pan słucha: masy ludu pracującego chcą tylko chleba i zabawy. Nie mają zrozumienia dla żadnych ideałów, toteż nigdy nie zdobędziemy ich odwołując się do ideału. Chcemy rewolucji dla nowej rządzącej klasy, która nie kieruje się, jak pan, etyką litości, ale wie, że ma prawo rządzić innymi, bo reprezentuje wyższą rasę". Na pytanie Strassera, co zrobiłby z zakładami Kruppa, gdyby doszedł do władzy, Hitler odparł: *„Oczywiście pozostawiłbym je w spokoju. Uważa mnie pan za wariata, który mógłby zniszczyć gospodarkę niemiecką? Tylko wtedy, gdyby ci ludzie zaczęli działać na przekór interesom narodowym, państwo by się wtrąciło. Ale po to nie trzeba wywłaszczać ani dawać robotnikom prawa do udziału w zarządzaniu. Trzeba tylko mocnego państwa."*

W sporze z Roehmem chodziło o dwie rzeczy. Po pierwsze, jego potężne bojówki SA rozrosły się niesłychanie i pod koniec 1933 r. liczyły już 2—3 milionów ludzi, a więc 20—30 razy więcej niż Reichswehra, ograniczona traktatem wersalskim do stu tysięcy. Roehm i część dowódców SA już od dawna zdradzali tendencje do przekształcenia się w regularną armię i wyparcia tym samym Reichswehry, a w każdym razie jej korpusu oficerskiego, na który patrzyli zawsze z zawiścią. Oznaczałoby to zarazem zdobycie samodzielnego statusu w państwie. Hitler, który stworzył SA jako gwardię do osobistego tylko użytku, to jest do terroryzowania niemieckich polityków i spektaklu „gwałtu i siły", nieodzownego w jego karierze, ani myślał naturalnie na to przystać. Generalicja, *„obojętna*, jak pisze Bullock, *na to co się w Niemczech działo, dopóki nazyfikacja zatrzymywała się u progu instytucji wojskowych"*, zaczynała teraz także burzyć się i niepokoić, a to w roku 1934 mogło być groźne. Trzeba było wtedy jeszcze liczyć się z generałami.

Nie pojmował jednak tego wszystkiego „niewyrobiony" Roehm, który, podobnie jak przedtem Strasser, brał coś nie coś z programu NSDAP na serio. Mówił do Rauschninga:

„(Nowa armia) musi opierać się na rewolucyjnych podstawach. Tego się potem nie wpoi. Ale Hitler zbywa mnie pięknymi słówka-

mi... Chce odziedziczyć armię całkiem gotową i kompletną. Mówi, że potem zrobi z nich narodowych socjalistów, ale najpierw narodowych socjalistów odda pruskim generałom. To przecież ci sami starzy durnie, którzy z pewnością przegrają nową wojnę."

Aż takiej niepojętości führer nie mógł, rzecz prosta, tolerować. Drugi jego kłopot z SA dotyczył nie tyle już samego Roehma i innych przywódców, co mas szeregowych bojówkarzy. Ci z kolei wzięli na serio to, że są „*wyższą rasowo nową klasą*" i nie mają „*kierować się litością, jak Strasser.*" Rozpętali tedy istną rewolucję kulturalną (zwaną w Niemczech „drugą rewolucją"). W przekonaniu, że — jak nauczał Hitler — wolno wreszcie zrobić koniec z junkrami, mieszczuchami i reakcjonistami, zdobywając przy okazji różne tłuste synekury, uzbrojone bandy hulały po kraju coraz bezkarniej. Nie było końca gwałtom i dezorganizującym państwo aktom bezprawia. Do terrorystycznego radykalizmu dołączyły się znowu nastroje antykapitalistyczne. To już drażniło wielki przemysł, z którym Hitler nigdy nie chciał zadrzeć. Społeczeństwo miało już całkiem dosyć „permanentnej rewolucji" i z aplauzem przyjęło krytyczną mowę, którą odważył się wygłosić Papen. Zaczynało wyglądać na to, że władza Hitlera może się zachwiać, że prawicy uda się rzeczywiście, tak jak zamierzała, wymanewrować go z gry. Już się nawet nie na żarty koło tego kręcono. Zaczynało, jednym słowem, chodzić o władzę. Idee i praktyki Roehma i jego dołów z SA, jakkolwiek najzupełniej zgodne z duchem i literą NSDAP, były więc tym samym skazane na „ostateczną likwidację". Przy okazji Hitler pozbył się całej masy innych przeciwników politycznych. Pośród przeszło 400 osób, zamordowanych w krwawej czystce z dni 29—30 czerwca 1934 r. były też takie, które „zlikwidowano" po prostu przez pomyłkę.

Bullock pozostawia otwartym pytanie, czy Hitler wierzył czy też nie wierzył w spisek Roehma, którego istnienie miał mu wmawiać Himmler, i to nawet, czy były jakieś podstawy do takich podejrzeń. W każdym razie, krwawy koniec czerwca zaskoczył przywódców SA całkowicie. Roehma wywleczono z łóżka w hotelu w Wiesee, gdzie spędzał urlop. Był on, jak się powszechnie uważa, jednym z najbliższych przyjaciół Hitlera i jego najdawniejszym towarzyszem walki o władzę. W dużej mierze sam mu tę władzę umożliwił, przez swe kontakty w kołach wojskowych w Bawarii, które przez długi czas stanowiły jedyną ochronę i oparcie polityczne mętnej, ulicznej kreatury, jaką był w swych początkach monachijskich führer.

Roehm odmówił samobójstwa, choć — na polecenie Hitlera — przysłano mu do celi rewolwer. Powiedział: „niechże Adolf sam to zrobi". W czasie gdy dwóch oficerów SS „wypróżniło magazynki swych pistoletów, strzelając do niego z bliska", Adolf wydawał

właśnie tea party w Kancelarii Rzeszy. Wkrótce potem, mówiąc z Rauschningiem, ujawnił bez ogródek swoje pobudki, oraz to, czym była dla niego w istocie partia, program, ludzie którzy za nim poszli.

„(Reakcja i kramarze chrześcijańskiego konserwatyzmu) *nie docenili mnie, bo wyszedłem z dołów, bo nie mam wykształcenia, bo mi brak tych manier, które oni, w swych ptasich móżdżkach, uważają za istotne. Ale pokrzyżowałem im plany. Myśleli, że się nie odważę, że się przestraszyłem. Sądzili, że już mnie omotali swoją siecią, że jestem narzędziem w ich ręku i śmiali się za moimi plecami. Mówili, że już nie mam władzy, bo pogrzebałem swoją partię. Dawno to wszystko przejrzałem. Dałem im tak po uszach, że długo popamiętają. To, co straciłem w rozgrywce z SA, odzyskam z wyroku na tych feudalnych graczy i szulerów. Jazda, panowie Papen i Hugenberg! Czekam na następną rundę.*"

2. GENIUSZ POLITYCZNY

„Myśleli, że się nie odważę". Pisząc o niewątpliwym swoistym „geniuszu politycznym" Hitlera, bez którego jego żądza władzy nie mogłaby się zrealizować, Bullock podkreśla niejednokrotnie, że w rozgrywkach zarówno z krajowymi politykami, jak z zagranicą, właśnie ten atut: zaskoczenia, przelicytowania w nikczemności miał olbrzymie wprost znaczenie.

Hitler zresztą ukazał sam, bez żenady, mechanizm tego chwytu, przy okazji omawiania sztuki propagandy. Pisał: *„Prawdą jest, że w wielkim kłamstwie zawsze jest pewien element wiarygodności, bo szerokie masy narodu, w głębi emocjonalnej sfery swej natury, nie tyle są świadomie i celowo złe, ile łatwo ulegają zepsuciu. Tak więc w swoich prymitywnych umysłach łatwiej padają ofiarą wielkiego kłamstwa niż drobnego, bo same często uciekają się do małych kłamstewek w drobnych sprawach, ale wstydziłyby się posługiwać wielkim kłamstwem. Taka nieprawda nigdy by im nie przyszła do głowy i nie uwierzą, że ktoś inny miałby czelność tak haniebnie przekręcić prawdę... Najbardziej bezczelne kłamstwo zawsze pozostawia po sobie ślad, nawet gdyby je przygwożdżono."*

Taka nieprawda, taka zbrodniczość, taki bluff, na jakie co krok bez trudu zdobywał się Hitler, nie przychodziły jak się zdaje istotnie do głowy nie tylko *„szerokim masom narodu"*, ale nawet wytrawnym graczom politycznym. W tradycjach zachodnich demokracji, przy całym faktycznym cynizmie ich rozgrywek, funkcjonował mimo wszystko jakiś niejasny i niepisany, a przecież realny kodeks czy styl, coś co można by może nazwać „granicą nieprzyzwoitości". Przyrzeczenia obchodzono zazwyczaj, lub gdy łamano — to dopiero po pewnym czasie. Nie mówiono prawdy, ale nie głoszono

także, bez mrugnięcia powieką, jej najdokładniejszej odwrotności. Grano swoje dyplomatyczne gry, lecz mimo wszystko tak, że przekazywały one bodaj szczyptę prawdziwych zamierzeń czy nastrojów. Politykom niemieckim o wiele za późno pomieściło się w głowie, że „granica nieprzyzwoitości" może po prostu wcale nie istnieć, że przyrzeczenia, umowy, deklaracje mogą naprawdę nie znaczyć zupełnie nic i nie należy ich ani chwili brać poważnie. Politycy państw zachodnich, jak się zdaje, nie pojęli tego nigdy.

Tym (prócz wielu innych czynników oczywiście) tłumaczyć trzeba niewiarygodną wprost bezkarność, z jaką Hitler głosić mógł i wpajać szaleńcze androny, a także wyłgiwać się z powodzeniem z każdego kolejnego gangsterstwa argumentami, których niebotyczna bezczelność bije — zdawałoby się — w oczy. Łamiąc po kolei, przemocą wszystkie postanowienia traktatu wersalskiego, występował na przykład po każdym takim akcie z płomienną pacyfistyczną mową, lub z nową inicjatywą pokojową. Pokój nie schodził po prostu z jego ust: nawoływał do rozbrojenia (sam zbroił się oczywiście tylko dlatego, że nie chciano go usluchać, więc właściwie pod przymusem); każdy akt bezprawia był naprawieniem „ostatniej już naprawdę krzywdy niemieckiej"; każda „pokojowa" agresja — obroną „prawa samostanowienia," gwarantowanego wszakże przez Ligę Narodów.

Hitler był także nieustannie „skrzywdzony i zagrożony". Każdej napaści towarzyszył z reguły atak na inne kraje, które tak czy inaczej były winne. Cała zachodnia polityka „appeasementu" była w istocie jednym długim nabieraniem się na ten szantaż (jakże przecie grubymi nićmi szyty!) i współdziałaniem na tej podstawie z nikczemnościami führera. (Szczególnie jaskrawo uwidoczniło się to w sprawie Czechosłowacji).

Przekonanie wielu polityków krajów zachodnich, że Hitler czuje się rzeczywiście skrzywdzony i niespokojny, więc gdy mu się usunie z drogi wszystko, co mogłoby go trapić, nabierze zaufania i stanie się „dobry", nie było oczywiście jedynym powodem ich uległości. Był jeszcze cały splot własnych małych interesów i obiektywne trudności, płynące głównie z braku solidarnego działania. Niepodobna jednak, jak nieraz podreśla Bullock, lekceważyć czynnika psychologicznego, którym Hitler posługiwał się po mistrzowsku.

Aż do roku 1938, władał naprawdę znakomicie ulubionym przez anglosasów humanitarnym językiem Ligi Narodów. Współżycie międzynarodowe w pokojowej Europie było jego największą troską. Ponosił w tym celu nawet ofiary. Pacyfistyczna „misja dziejowa" Chamberlaina była mu na przykład tak bliska, że po dzikich wrzaskach świętego oburzenia z powodu losu Niemców sudeckich, po deklaracjach gotowości na natychmiastową wojnę światową, zgodził się odłożyć inwazję na Czechosłowację o dwa dni. Powiedział wtedy

Chamberlainowi: „Jest pan jednym z niewielu ludzi, dla których zrobiłbym coś takiego.” W tym samym czasie, mobilizująca się już Francja dysponowała 65 dywizjami, przeciw najwyżej 12 rezerwowym dywizjom niemieckim. Hitler wiedział o tym. Nie był też wcale takim durniem, jakiego udawał, gdy trzeba było. W czasie swej „szlachetnej zwłoki” raczył zgodzić się — tym razem „tylko dla Mussoliniego” — na Monachium. Rutynowani, zachodni dyplomaci łyknęli i ten bluff i raz jeszcze nakazali biednym Czechom uległość, dla dobra pokoju i w imię samostanowienia narodów.

Grał w tym wszystkim inny wielki atut führera, który również podkreśla Bullock. Inicjatywa była w jego rękach, wiedział bardzo dokładnie czego chce, i sam jeden decydował o tym. Polityków niemieckich natomiast cechowała bezradność, małe krótkowzroczne rachuby i nieustanne skłócenie, a kraje zachodnie, jak pisze angielski historyk, *„wiedziały tylko, czego nie chcą — wojny”*, lecz w sposobach jej uniknięcia nie były solidarne, a każdy nowy manewr niemiecki zastawał je w niekorzystnej pozycji defensywy. Hitler zresztą był graczem nieprześcignionym w improwizowaniu inicjatyw. Chwytał w lot każdą okazję i wykorzystywał ją per fas et nefas do końca, zanim jeszcze państwa zachodnie zdążyły wykoncypować swój uroczysty protest. Stając w ten sposób zawsze wobec faktów dokonanych, państwa te zabierały się więc, rzecz prosta, zanim jeszcze ambasadorowie wręczyli protesty, do koncypowania oświadczenia o swej wierze, że jednak prace nad pokojowymi stosunkami nie ucierpią na ostatnich pożałowania godnych wypadkach.

Bullock analizuje bardzo wnikliwie sytuację wewnętrzną i międzynarodową, która pozwoliła „talentom” Hitlera tak bujnie rozkwitnąć. Cechował ją przede wszystkim wspomniany już brak solidarności jego przeciwników, zajętych głównie swymi krótkofalowymi interesami, w nadziei, że histerycznego krzykacza w końcu się przechytrzy, bo aż taka monstrualność jak jego brednie po prostu „nie jest możliwa”. Wielką szansą, którą bardzo świadomie wygrywał Hitler, było rozbicie i rozgoryczenie w powojennych Niemczech. Legenda o zdradzie socjaldemokracji, która — jak wierzono — „wbiła nóż w plecy armii”, podpisując — bez konieczności — klęskę Niemiec, oraz oburzenie na wejmarską politykę uległego „wykonywania” rozkazów Wersalu (Erfüllungspolitik), które uważano za krzywdzące, złożyły się na groźną sytuację, w której każdy, nawet umiarkowany nacjonalizm był synonimem postawy antyrządowej.

Potencjalny hitleryzm istniał więc i funkcjonował już, gdy Hitler rozpoczynał swą działalność. Całe Niemcy pełne były stowarzyszeń i organizacji paramilitarnych lub rewizjonistycznych, figurujących nieraz pod najdziwniejszymi szyldami, jak na przykład badania kul-

tury nordyckiej. Zwyżkowały przedwojenne austriackie slogany germańskie i antysemickie. Wszystkie nieszczęścia i braki kraju identyfikowano z przegraną wojną i z socjaldemokracją. W sytuacji, w której nawet w armii, nie mówiąc już o innych środowiskach, nielojalność wobec państwa stawała się cnotą narodową, musiała plenić się anarchia: wszyscy byli przeciw wszystkim, wszyscy chcieli jakoś sytuację dla siebie wygrać i każdy sposób na to był dopuszczalny.

Trudno więc się dziwić, że na wszystkich szczeblach władzy i na najwyższych nawet stanowiskach można było znaleźć ludzi, sympatyzujących z krystalizującym się oddolnie ruchem nacjonalistycznym. Tym tłumaczy się na przykład fakt, że Hitler, skazany po puczu monachijskim na pięć lat więzienia za zdradę stanu (i tak najniższy wymiar kary), został mimo sprzeciwu prokuratora i policji — zwolniony po niecałych dziewięciu miesiącach; że mógł — rzecz przecież niesłychana! stworzyć bez przeszkód swoją antyrządową w gruncie rzeczy armię SA, przewyższającą liczebnie Reichswehrę; że — nie mając wszakże nawet niemieckiego obywatelstwa — zbudował osobny aparat, „państwo w państwie", nie tając zresztą nigdy, jakie jest jego przeznaczenie.

Na tym właśnie polegała jego koncepcja dojścia do władzy: nie zamierzał nigdy zrobić przewrotu siłą. Jak to wykazała wojna, nie był wcale geniuszem otwartej walki, lecz politycznego gangsterstwa. Jego wielotysięczne uzbrojone bandy i rozhisteryzowane masy wielbicieli służyć miały tylko jako narzędzie szantażu albo obiekt przetargu w rozgrywkach ze skłóconymi i coraz niedołężniejszymi reakcyjnymi politykami. Politycy ci, z których żaden nie miał dostatecznej społecznej bazy, by móc sprawnie rządzić, chcieli kupić sobie po prostu jego tłumy, jego aparat i jego demagogię, a w każdym razie nie dopuścić, by posłużył się tym wszystkim jakiś przeciwnik. Ich „polityka" w końcowej fazie rządów prezydenckich Hindenburga, sprowadzała się już nawet niemal jedynie do tego, by szkodzić sobie nawzajem. Papen dał Hitlerowi kanclerstwo głównie po to, aby przestał być kanclerzem Schleicher.

To, że führer zdobył istotnie tłumy potrzebnych mu w tej grze statystów, również nie było dziwne. Znużeni i za wszystko jak zawsze płacący szarzy ludzie musieli już mieć całkiem dość indolencji i prywaty sfer rządzących, atmosfery tymczasowości, nieustannej podskórnej rewolty. Chcieli nie tylko chleba i zabawy, jak mówił Hitler, lecz również — w latach trzydziestych — jakiejś pewności i jakiejś samo-afirmacji. Ani rządzący reakcyjni politycy ani liberałowie nie mogli im tego dać. Pierwsi byli, w Niemczech szczególnie, zbyt kastowi, by umieć złapać kontakt z ulicą. Drudzy — jak wszyscy racjonaliści — także kontaktu nie łapali, gdyż ich zobiektywizowane,

ostrożne prawdy były z natury rzeczy trudne i szare, a ulica czekała na czarno-biały dogmat. Komuniści mieli dojście tylko do klasy robotniczej i do garstki intelektualistów. Masy drobnomieszczan i ćwierćinteligentów, w dużej części wykolejone wojną i nieustabilizowane po wyjściu z koszar, a więc „do wzięcia", nie były podatne na ich program. W rezultacie, Hitler zgarnął stopniowo większość niezadowolonych. Jego ponadklasowy rzec można geniusz demagogii oddał mu tu nieocenione usługi.

Posługiwał się nim, jak wszystkim i wszystkimi, z cynizmem absolutnym. Znał ulicę i wiedział, jak do niej mówić. Gdy się czyta fragmenty *Mein Kampf* o technice propagandy przytaczane przez Bullocka, nie wiadomo zresztą chwilami, czy straszliwszy jest ich cynizm czy ich celność.

„Ponieważ masy mają tylko słabą znajomość abstrakcyjnych idei, przeto ich reakcja wypływa raczej z domeny uczuć. (...) Niezwykła stabilność mas wynika z emocjonalnych postaw i nastawienia. Zawsze trudniej jest walczyć z wiarą niż z wiedzą. Siłą napędową prawie wszystkich rewolucji nie było jakieś naukowe poznanie, które opanowałoby masy, ale zawsze fanatyzm, który je natchnął i często pewnego rodzaju histeria, pchająca je do czynu. Ktokolwiek chce porwać masy, musi znać klucz do ich serc. Tym kluczem nie jest obiektywizm, a więc nieudolna postawa, ale stanowcza wola, poparta jeśli trzeba siłą."

Hitler używał więc słów tylko jako klawiszy, wyzwalających uczucia, a nie jako symboli realnych treści. Robił to z olbrzymim talentem. Jak stwierdzali jego współpracownicy, „wietrzył" nastrój sali czy interlokutora tak nieomylnie, że wprowadzał słuchaczy niemal w stan hipnozy. Ludzie tak stanowczo krytyczni jak admirał Doenitz, czy tak cyniczni jak Goering, zeznawali po wojnie, że zdarzało im się wręcz unikać führera, bo wiedzieli, że nie będą zdolni oprzeć się jego sugestii.

Tajemnica polegała głównie na wyzwalaniu agresywności, czy też poczucia wyższości, a więc uczuć, którym każdy w istocie chce dać upust, więc chętnie reaguje na każdy pretekst czy przyzwolenie. Hitler umiał też jednak, jeśli trzeba, paraliżować przerażeniem. Nie tylko słów zresztą używał do tej nikczemnej gry. Miał rzadką, zadziwiającą zdolność sterowania własną histerią, tak że włączał i wyłączał dowolnie ataki prawdziwej furii, niemal obłędu. Ów „Wahnsystem", jaki sobie wypracował (system posługiwania się szaleństwem), był tak doskonały, że w jakimś momencie, (zwykle najwłaściwszym psychologicznie), przerywał na przykład nagle walenie pięściami w ściany i nieartykułowane wycie, poprawiał kosmyk na czole i podejmował, najnormalniejszym głosem, zdanie przerywane tym melodramatycznym spektaklem.

Bullock miał więc chyba wiele racji, pisząc: „*Hitler był największym demagogiem, jakiego zna historia. Ci, którzy dodają: i tylko demagogiem, nie doceniają istoty władzy politycznej, w epoce polityki, opartej na szerokich masach*". Jest to uwaga warta szczególnego zastanowienia właśnie dzisiaj, gdy w tylu miejscach globu wzbiera z powrotem fala „wyzwolonej agresywności": nagiego terroryzmu, „akcji bezpośrednich", nastrojów, w których przemoc znowu przestaje być tym, czym ją czyni cywilizacja: *ultima ratio*, a zaczyna być *prima ratio*, nawet *ratio unica*.

3. WOJNA

Największy demagog historii przegrał jednak w końcu. Autor angielski analizuje szczegółowo przyczyny tego w najobszerniejszej części książki: „Bóg wojny". Powód ogólny i najprostszy polegał na przeciągnięciu struny ryzyka. Bullock zreasumował drogę Hitlera tak:

„*W pierwszych czterech latach, Hitler był ostrożny. Polegał na swojej zdolności polityka, wykorzystywał rozdźwięki, słabość zamiarów i nieczyste sumienie innych mocarstw i odnosił dzięki temu szereg sukcesów dyplomatycznych, nawet nie uciekając się do argumentu siły. W latach 1938—39, już w toku niemieckich zbrojeń, pewniejszy siebie dzięki odniesionym sukcesom, gotów był podjąć większe ryzyko i zagrozić zastosowaniem przemocy, gdyby odrzucono jego żądania. We wrześniu 1939 zdecydował się użyć siły wobec Polski i ponieść ryzyko wojny europejskiej; w roku 1940 rozpoczął ją, atakując na zachodzie, a w 1941 r. posunął się już do granic ostateczności i rozpętał wojnę światową, napadając na Związek Radziecki i wypowiadając wojnę Stanom Zjednoczonym Ameryki Północnej. Powtarzam: zmienił się nie cel ani nie sposób, ale ocena ryzyka, na jakie Hitler uważał, że może sobie pozwolić.*"

Tu był oczywiście błąd największy, fundamentalny. Innym ogólnym powodem klęski było, zdaniem Bullocka, to, że Hitler — nieprześcigniony w szantażach i rozróbkach politycznych — zaczął mylić się z chwilą, gdy uznał się za „wielkiego stratega", i nie tylko odebrał swoim sztabowcom ster działań, lecz nie chciał w ogóle liczyć się z ich zdaniem.

Owe błędy udokumentowane szczegółowo w *Studium tyranii*, miały swe źródła, paradoksalną rzeczy koleją, właśnie w tych cechach führera, które były jego siłą w poprzedniej karierze.

Jego zdolność niezwykłej koncentracji uwagi na jakiejś jednej, prowadzonej właśnie grze, sprawiała, że w czasie wojny nie był zdolny ogarnąć olbrzymiego teatru działań i uchwycić istniejących

zazębień. Zbagatelizował w ten sposób na przykład obszar Morza Śródziemnego, lekceważył długo sprawę floty, nie docenił ważności ekonomii. Gnany ślepą pasją władzy, a być może także z powodu austriackiej Schlamperei, zawsze nazbyt się spieszył. Wymarzony obraz imperium „takiego jak Indie" (Anglia, rzecz ciekawa, imponowała mu zawsze najbardziej), tak go naglił, że nie chciał przystać na żadną najmniejszą zwłokę.

Stąd na przykład brak ciepłych ubrań dla wojska zimą 1941—42: Hitler nie dopuszczał po prostu nawet myśli, aby wojna mogła trwać tak długo. Stąd także, jak twierdzi Bullock, jego stały błąd nie wykorzystywania należycie i nie umacniania już zdobytych pozycji, szczególnie w Afryce.

Poza tym, Hitler po prostu za mało wiedział, a uczyć się rzeczy, które nie interesowały go bezpośrednio — nie chciał nigdy. Jego mentalność odrzucała nawet możliwość, że rzeczy takie mogą być ważne. Widział w nich tylko ewentualne komplikacje na drodze swoich dążeń. Również to było do czasu jego siłą: nie był nigdy, jak ludzie znający zbyt wiele aspektów spraw, chwiejny i powolny, a jego uproszczenia, jak przyznają także krytycy, bywały genialne. Problematyka skali światowej wojny nie dawała się już jednak tak rozgrywać. Braki wiedzy można było wprawdzie zastąpić współpracą z fachowcami, ale Hitler — tyran *par excellence* — był również do tego niezdolny.

Nawet słowa „eksperci", które sugerowało, że ktoś miałby coś wiedzieć lepiej od niego — nie znosił. Sądził, że ich główną specjalnością jest wymyślanie komplikacji, stymulowanie różnic zdań, sianie zamętu. Prócz zawiści prostackiego ignoranta, działał tu chyba jego trafny instynkt despoty. Wietrzył w ekspertach tę samą zarazę, którą symbolizował dla niego Żyd, albo liberał: ferment intelektualny, grożący zawsze, jak sam pisał, destrukcją absolutnej władzy.

System kierownictwa führera ilustruje dobrze jego pogląd na zarządzanie gospodarką. Jak pisze Bullock, *„uważał, że kiedy się stanie przed jakimiś problemami ekonomicznymi, wystarczy rozkazać, aby je rozwiązano; gdy ten rozkaz nie zostanie wykonany, trzeba ludzi rozstrzelać"*.

Jest jasne, że taki system pracy naczelnego wodza Sił Zbrojnych musiał w czasie wojny prowadzić do katastrof. Tyran, który terroryzował i mordował miliony ludzi, lecz nie był w stanie posłużyć się w pełni ich wiedzą, gdyż się jej bał, lub nią pogardzał, był już w jakiejś mierze bezbronny, zanim jeszcze rozbroili go alianci.

Despotyczność Hitlera, która przez czas jakiś funkcjonowała na jego korzyść, zaczynała w ogóle z biegiem lat przeradzać się w groźne maniactwo. Stawał się niezdolny do dialogu nawet z własnymi myślami. Wiadomo na przykład, że pod koniec wojny nazywał ba-

taliony — dywizjami, po to by liczba owych „dywizji" była zgodna z tym, czego sobie życzył. Wiadomo, że odkładał niedoczytane raporty swych podwładnych, gdy się natknął w nich na coś, czego nie chciał. Zawsze zresztą uważał, że na przykład czytając książki, widzieć w nich trzeba tylko to, co odpowiada własnym myślom. Teraz ten system osiągał swe absurdalne, ostateczne konsekwencje.

Wydaje się także, że w ostatnich latach zajść musiała jakaś awaria w sterowaniu własną schizofrenią. Hitler stworzył o sobie mit, który długo świadomie eksploatował i kultywował. Wcielał się weń, jak już wspomniano, tylko chwilami, tylko wtedy gdy jakiś wzniośle-histeryczny spektakl wydawał mu się pożądany. Dokumenty z okresu wojennego świadczą jednak, że pod koniec sam bez reszty w ten mit uwierzył. W każdym razie, coraz częściej mówił o Opatrzności, która go niechybnie wybrała, coraz bardziej serio czekał na „cud", i uwzględniał go coraz wyraźniej w swych obłędnych rozkazach.

Zaczął także nie tylko już monologować (co było jego „normalną" formą rozmowy), ale zgoła prorokować. Jego wielogodzinne perory w Kwaterze Głównej były prawdziwą zmorą dowódców. Uniemożliwiały nie tylko jakieś porozumienie, lecz nawet przekazywanie informacji. Znużenie słuchaczy i ich czas (był to przecie sztab główny, toczyła się wojna...) nie liczyły się naturalnie. Bullock przytacza znamienną scenkę, kiedy generał Jodl, w czasie trzeciej bodaj godziny monologu führera, zasnął.

Psychika zamkniętego maniakalnie tylko w sobie gangstera, która bywała niezrównana w politycznych rozbojach, nie wytrzymała więc próby jawnej walki na śmierć i życie, pierwszego właściwie zdecydowanego oporu, na jaki Hitler w życiu napotkał. Jednego z największych tyranów w dziejach gubić zaczęła jego małość.

Anna Morawska

BIBLIA A ARCHEOLOGIA

Na tematy archeologiczne pisze się u nas ostatnio sporo. Pokaźne miejsce w tym piśmiennictwie zajmuje problematyka „Biblia — archeologia". W większości jednak są to prace amatorskie o zabarwieniu apologetycznym. W oparciu o wyniki badań archeologicznych broni się za wszelką cenę historyczności Biblii, lub na tych samych podstawach kwestionuje się prawdomówność Pisma Św.

Na tym tle bardzo korzystnie przedstawiają się trzy tomiki archeologiczne wydane przez Pax: A. Parrot, *Biblia i starożytny świat*, P. Montet,

Egipt i Biblia, J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na pustyni judzkiej*. Pierwsze dwie książki z francuskiego przełożył E. Zwolski, trzecią zaś z angielskiego Z. Kubiak. Tę korzystną inność prace te zawdzięczają wysokim kwalifikacjom naukowym swych autorów: A. Parrot jest wybitnym znawcą archeologii mezopotamskiej, brał udział w wielu ekspedycjach naukowych, w szeregu naukowych monografii publikował rezultaty swych długoletnich badań; P. Montet jest światowej sławy egiptologiem, prowadził długoletnie badania archeologiczne w Tanis; znana i ceniona jest jego geografia starożytnego Egiptu [1]; nasz rodak J. T. Milik jest wybitnym znawcą problematyki qumrańskiej, odczytanie najtrudniejszych ze znalezionych tekstów jest w wielkiej mierze jego zasługą.

Omawiane książki są wynikiem długoletnich badań naukowych; autorzy są świetnie zorientowani w obfitym materiale źródłowym i archeologicznym. Nic z amatorszczyzny: oceny pewne, podejście do Biblii nacechowane obiektywizmem i szacunkiem.

HISTORYCZNO-KULTURALNE TŁO BIBLII

Wspólną cechą tych książek jest dokładne nakreślenie tła historycznego, geograficznego i kulturalnego Biblii. Każdy na swój sposób i w swojej dziedzinie dokonał tego po mistrzowsku w oparciu o bardzo bogatą dokumentację źródłową. Miasta i państwa znane tylko z fragmentarycznych wzmianek biblijnych ożywają nagle na kartach ich książek w całym blasku swej potęgi oraz wielkości politycznej i kulturalnej. Potrafią nie tylko zainteresować, ale również zafascynować sztuką starożytnego Wschodu. Za pieczołowicie odkopanymi i zrekonstruowanymi pomnikami przeszłości umieli dojrzeć człowieka tamtych czasów. I to nie tylko wielkiego wodza, króla czy faraona, ale zwykłego szarego człowieka. Słowa, jakie Parrot powiedział o sobie, można odnieść do wszystkich autorów: „Albowiem zawsze i przede wszystkim poprzez zewnętrzne materialne formy starałem się dotrzeć do duszy pogrzebanych ludów. Poza wieżą wzniesioną na równinie Szinear, widzę całą niespokojną ludzkość, która zacieśnia szeregi i usiłuje przeniknąć tajniki swego przeznaczenia" (s. 77). Dzięki takiej postawie badaczy, książki ich są głęboko humanistyczne.

To tło historyczno-kulturalne, które podejmują się odtworzyć i skonfrontować z Biblią jest bardzo zróżnicowane i rozległe tak geograficznie jak i czasowo. Historia bowiem narodu wybranego i jego święta literatura należą do kręgu najstarszej kultury i cywilizacji ludzkiej.

---

[1] W tłumaczeniu polskim znana jest książka P. Monteta *Życie codzienne w Egipcie w epoce Ramessydów, XIII—XII w. p.n.e.*, przełożyła E. Bąkowska, Warszawa 1964 r.

Kolebką tej kultury były dorzecze i Delta Nilu — na zachodzie oraz międzyrzecze Tygrysu i Eufratu — na wschodzie. Palestyna i Syria stanowiły jedyne dogodne połączenie między tymi ośrodkami. Krainy te na mapie mają kształt półksiężyca, stąd powstała popularna nazwa „urodzajny półksiężyc". Położenie Palestyny w tym kręgu kulturowym było jedyne i wyjątkowe. Była ona pomostem łączącym te dwa ośrodki; była przez to ciągle wystawiona na wpływy tych dwu cywilizacji. Z jednej i drugiej strony groziło niebezpieczeństwo polityczne i religijne. Na ziemi tej często ścierały się Wschód z Zachodem. Dlatego zależność polityczna od tych dwu cywilizacji była bardzo wielka. Jest więc rzeczą niemożliwą dobre poznanie literatury biblijnej bez poznania tych dwu kultur, z którymi Izrael był w ciągłym kontakcie.

Dobór i zestaw książek jest bardzo szczęśliwy. Wprowadzają one gruntownie i wszechstronnie w znajomości tych dwu kręgów kulturowych — Egiptu i Mezopotamii — z którymi Biblia jest tak głęboko związana.

MIĘDZYRZECZE TYGRYSU I EUFRATU

W tajniki kultury i cywilizacji wschodniej części „urodzajnego półksiężyca" wprowadza nas A. Parrot. Książka, której w tłumaczeniu polskim nadano zbyt ogólny i trochę mylny tytuł *Biblia i starożytny świat* obejmuje aż pięć monografii Parrota, które ukazały się w wysoko cenionej, popularno-naukowej serii „Cahiers d'Archéologie Biblique", wydawanej przez protestancką firmę Delachaux et Niestlé w Neuchâtel (Szwajcaria). Są to następujące pozycje: *Ninive et l'Ancien Testament; Babylone et l'Ancien Testament; Déluge et l'arche de Noé; La Tour de Babel; Abraham et son temps.* Już sam zestaw tytułów świadczy o bogactwie problematyki.

Pierwsze dwie monografie poświęcone zostały dwom miastom starożytnego Wschodu, które tak wielką rolę odegrały w historii Izraela: Babilonowi i Niniwie. Miasta te często są wspominane w Biblii. Babilon pierwszą swą wielkość przeżył w epoce Hammurabiego (1792—1750). Kodeks, który król ten kazał wykuć na bloku czarnego kamienia i umieścić w świątyni, przepojony jest głęboką troską o sprawiedliwość. Reminiscencje tego prawa będzie można bez trudu obserwować w Biblii. Drugi swój rozkwit zawdzięcza Babilon dynastii chaldejskiej zwanej również nowobabilońską (626—538), a szczególnie największemu przedstawicielowi tej dynastii — Nabuchodonozorowi. Niniwa, stolica wojowniczej Asyrii, raczej krwawo zapisała się w historii biblijnej. Ponad dwa wieki (858—612) jej twarda ręka mocno dawała się we znaki Palestynie. W księgach proroków Niniwa jest uosobieniem okrucieństwa. Dlatego właśnie Jonasz nie chciał przyjąć misji głoszenia pokuty w tym mieście.

A. Parrot przedstawia bardzo dokładnie historię badań archeologicznych w tych miastach począwszy od pierwszych prac o charakterze amatorskim a skończywszy na systematycznych badaniach naukowych. Kreśli bardzo żywo sylwetki zasłużonych archeologów. Opisuje dokładnie i z wielką kompetencją odkopane pomniki starożytności — mury obronne, zamki królewskie, świątynie. Dużo uwagi poświęca sztuce wschodniej i z wielką pieczołowitością zbiera i zestawia tabliczki z pismem klinowym. Na szczególną uwagę pod tym względem zasługuje opis Babilonu. Liczne reprodukcje, mapy i plany pozwalają czytelnikowi uzmysłowić sobie monumentalność i swoiste piękno kultury mezopotamskiej. W oparciu o ten bogaty materiał archeologiczny i epigraficzny kreśli historię tych wielkich imperiów Wschodu.

Do ciekawych i fascynujących części tych dwu monografii należy bardzo dokładna i szczegółowa konfrontacja materiału archeologicznego i epigraficznego z tekstami biblijnymi. Konfrontacja ta jest bardzo pouczająca a jej rezultaty pozytywne. Wykopaliska archeologiczne i teksty wschodnie potwierdzają cały szereg tekstów biblijnych, naświetlają wiele miejsc trudnych i enigmatycznych, uzupełniają skąpe i fragmentaryczne informacje biblijne. Dzięki tej konfrontacji w nowym świetle ukazuje się historyczność Ksiąg Starego Testamentu. Dla ilustracji choć kilka przykładów z bogatej dokumentacji A. Parrota. Jehu król izraelski płaci daninę i staje się rzecznikiem Asyrii. Fakt ten jest pewny, choć teksty biblijne o nim milczą. Wiadomość o tym podają *Roczniki* króla Salmanasara III: „Wtedy otrzymałem daninę od Tyryjczyków, Sydończyków i od Jehu (Ja-u-a), potomka Omriego (Hu-um-ri-i)". Wiadomość tę potwierdza płaskorzeźba na czarnym obelisku znalezionym w Kulach. Przed królem asyryjskim pada na twarz postać, którą jest Jehu, król Izraela. Potwierdza to wyryty napis: „Danina Jehu z domu Omriego. Otrzymałem od niego srebro, złoto, czarę złotą, złotą wagę...". Jest to jedyny zabytek świecki, który ukazuje historyczną postać Starego Testamentu. Cios Asyrii położył kres królestwu Izraela. Jego stolicę — Samarię — zajęto, mieszkańców uprowadzono (721 r.). Spustoszenia tego dokonał Sargon II. Płyta z portalu pałacu Sargona dumnie głosi: „Sargon zwycięzca Samarii i całego Izraela". Obszernie opisuje to tekst *Roczników* tego króla. W ten sposób teksty klinowe potwierdzają relacje biblijne. Królestwo judzkie ze stolicą w Jerozolimie tym razem uniknęło jeszcze zagłady i nawet doczekało się zniszczenia Niniwy i upadku Asyrii. Na gruzach Asyrii powstanie potęga nowobabilońska. Nabuchodonozor w 605 r. dotrze aż do granic Egiptu. Palestyna dostaje się w jego ręce. Pod jego uderzeniem pada Jerozolima i królestwo judzkie. Tabliczki klinowe, kroniki babilońskie i ostraka z Lakisz potwierdzają w szczegółach informacje biblijne. Na gruzach zniszczonego miasta autor trenów odmalował tragiczny los grodu: „Jakie zostało samotne miasto... jak gdyby wdową

się stało. Płacze, płacze po nocy, na policzkach jej łzy... Znikła z serc naszych radość, w żałobę przeszły nam tańce. Diadem spadł z naszej głowy" (1, 1—2; 15—16).

Inny charakter mają trzy pozostałe monografie A. Parrota. Punktem wyjścia są relacje biblijne. Stara się autor zilustrować te opisy i zbadać ich wartość historyczną w oparciu o obfity materiał archeologiczny i epigraficzny. Pełne tajemniczości opisy pierwszej księgi biblijnej — Potop, Wieża Babel, historia patriarchów, dzięki tym badaniom stają w nowym świetle.

Opis potopu znajduje się w rozdziałach 6—8, Księgi Rodzaju. Tradycja o potopie znana jest również w literaturze klinowej. A. Parrot daje kompletną dokumentację tych tekstów: epopea o Gilgameszu w relacji asyryjskiej i babilońskiej, epopea o Atrahasisie, sumeryjska wersja potopu i opowiadanie o potopie Berososa, kapłana Marduka. Wiele z tych ciekawych tekstów po raz pierwszy ukazuje się w języku polskim. Zestawienie tekstów klinowych z biblijnymi wskazuje na wyraźne podobieństwa. W Księdze Rodzaju Jahwe postanawia zniszczyć ludzkość z powodu niegodziwości człowieka, w tradycji klinowej bogowie postanawiają zniszczyć ludzkość z powodu jej występków. Jahwe ostrzega Noego i każe mu budować statek, bóg Ea ostrzega Uta-napisztima i każe mu zbudować statek. Noe buduje ołtarz i składa ofiarę Jahwe, Uta-napisztim składa ofiarę bogom: Jahwe czuje miłą woń, bogowie poczuli przyjemny zapach. Analogie są oczywiste. A. Parrot tekst babiloński uważa za pierwotny. „Biblijny opis potopu jest izraelicką wersją tradycji mezopotamskiej. Narratorzy biblijni przerobili jednak tę tradycję w duchu monoteistycznym". Tradycja ta została przyniesiona do Palestyny przez patriarchów, którzy opuścili Mezopotamię i nigdy nie ukrywali, że ich przodkowie czcili innych bogów. Takie ustawienie sprawy zgodne jest z katolicką nauką o natchnieniu: „Jeżeli starożytni hagiografowie — czytamy w encyklice *Humani Generis* — zaczerpnęli coś z opowiadań ludowych (co wolno dopuszczać), to nie można nigdy zapomnieć, że dokonali tego pod natchnieniem Bożym, które uchroniło ich od błędu przy doborze dokumentów i właściwej ich ocenie". Czy katastrofa potopu poświadczona tak wyraźnie przez teksty biblijne i klinowe potwierdzona została również przez archeologię? A. Parrot po wnikliwej analizie wszelkich śladów dyluwialnych w wykopaliskach mezopotamskich na pytanie to odpowiada twierdząco: „Sądzę, że któryś z tych kataklizmów spowodował takie spustoszenie i taką grozę, że stał się tematem literatury klinowej. Opowiadano o nim jako o potopie, a legenda na pewno wyolbrzymiała rozmiary klęski, podczas gdy archeologia wskazuje, że nie wszystkie miasta ucierpiały w jednakowym stopniu" (s. 188 n.). Na twierdzenie to trudno się zgodzić. Archeologia nie znalazła jeszcze dotąd śladów potopu [2].

[2] Por. J. Bright, *Has archaeology found evidence of the flood*• w: *The Biblical Archaeologist Reader*, New York 1961, s. 32—40.

Problematyką „wieży Babel" od strony archeologicznej i egzegetycznej interesował się A. Parrot już od lat. Zebrał i opracował kompletny materiał epigraficzny i archeologiczny dotyczący tego tematu. Wieża Babel, o której mówi Biblia (Rdz 11, 1—8), jest typowym przykładem babilońskiej ziggurat — jest to pewien rodzaj kilkopiętrowej wieży, często z sanktuarium na szczycie. Archeologowie odkryli 33 takie wieże w 27 miejscowościach. Ziggurat — w interpretacji A. Parrota — nie jest tylko zwykłą wieżą, ale gigantycznym cokołem służącym za podstawę sanktuarium. Budując tak wysoko „dom" boży nie tylko chciano go uchronić przed wylewem, lecz wysoki cokół był pierwszym zrywem człowieka w dążeniu ku górze, w stronę boga. W tym świetle interpretuje on tekst biblijny: „Moim zdaniem zaś, biblijny przekaz o Wieży Babel jest głęboko ‚historyczny' przez swe wszystkie szczegóły, oparte na dokładnych stwierdzeniach i sygnalizowanych wyżej realiach... Wieża Babel jest katedrą starożytności, a nawet czymś więcej, ponieważ w dobie katedr ludzkość znała już Objawienie chrześcijańskie, czyli posłannictwo doskonałe. W trzecim tysiącleciu zaś kroczyła jeszcze po omacku, lecz już jej dłonie składały się w geście modlitwy, a oczy wiedzione instynktem szukały nieba" (s. 109, 111). Przyjmując ten na wskroś pozytywny sens Wieży Babel odrzuca A. Parrot wszystkie tłumaczenia, które w biblijnym opisie Wieży widzą jakiś wyraz ludzkiego grzechu, pychy, czy buntu. Być może, iż Parrot poprawnie odczytał sens Wieży w świetle świadectw źródłowych pozabiblijnych. Autor jednak biblijny umieścił ten epizod w innym kontekście i nadał mu inny sens. Opis Wieży Babel włączył hagiograf w serię buntów ludzkich przeciw Bogu. Etapami tej drogi ludzkości są: grzech pierwszych rodziców, bratobójstwo Kaina, okrucieństwo i bigamia Lamecha, zepsucie moralne ludzi przed potopem, społeczna pycha budowniczych Wieży Babel. Wieża Babel jest punktem kulminacyjnym tego upadku moralnego ludzkości.

Ostatnia monografia A. Parrota poświęcona jest historii patriarchów. W XIX i na początku XX w. kwestionowano historyczność patriarchów, uważano ich za postacie mityczne. Po pierwszej wojnie światowej dzięki badaniom archeologicznym poszerzył się materiał źródłowy. Skończyła się era samej krytyki literackiej. Należało wymogi tej krytyki pogodzić z faktami ustalonymi w toku wykopalisk. Tabliczki klinowe z Mari, pochodzące z czasów patriarchów (XVIII w.), tabliczki klinowe z Nuzi rzucają dużo nowego światła na te zamierzchłe czasy. Jak w świetle tych nowych faktów przedstawia się historia patriarchów? Naprzód w oparciu o te nowe dane patrzy on na trasę wędrówki z Ur Chaldejczyków, poprzez Harran aż do Sychem w Palestynie. Następnie konfrontuje życie i zwyczaje patriarchów z życiem i zwyczajami XVIII w., znanymi z tekstów klinowych. Cały szereg szczegółów znajduje swoje środowisko i wyraźne paralele: adopcja, pierworodztwo, błogosławień-

stwo, rola starszego brata w rodzinie. Stąd też wniosek dotyczący historyczności patriarchów jest pozytywny. „Przekazy o patriarchach tkwią mocno w historii, sami zaś patriarchowie są postaciami historycznymi, odłamem migracji półkoczowniczych klanów, w wyniku której w pierwszych wiekach drugiego tysiąclecia Palestynę zasiedliła nowa ludność" (s. 207).

We wszystkich omówionych książkach A. Parrota dostrzega się wielką troskę o podbudowanie i naświetlenie wartości historycznej ksiąg biblijnych. Dokonał tego bez naciągania w oparciu o bardzo bogatą dokumentację źródłową. Argumentacja jego jest przekonywająca. Ale autor ten jest również zainteresowany problematyką teologiczną i egzegetyczną. I w tej dziedzinie spotykamy w jego pracach wiele głębokich i oryginalnych myśli. Naświetlił cały szereg trudnych tekstów. Nie na wszystkie jednak jego teologiczne rozwiązania można się całkowicie zgodzić.

DORZECZE NILU

Zachodniej części „urodzajnego półksiężyca" poświęcona jest książka P. Monteta. Ma ona podobny charakter jak ostatnie trzy monografie A. Parrota. Autor wychodzi od relacji biblijnych o Egipcie i stara się w oparciu o historię, geografię i archeologię Egiptu naświetlić te relacje i zbadać ich autentyczność i walor historyczny. Pierwsza wzmianka biblijna (Rdz 12, 9—20) dotyczy wędrówki Abrahama do Egiptu — „był bowiem ciągle głód w Kanaanie" (19, 20). Epizod ten rzuca autor na szerokie tło historyczne tamtych czasów. W świetle dokumentów egipskich nabiera ten epizod autentyzmu. Egipcjanie byli przyzwyczajeni do takich wizyt koczowników; wiedzieli, że mógł im dokuczać głód. Gdy przychodzili w zamiarach pokojowych nie zamykano przed nimi granic. Przed kilkoma laty znaleziono płaskorzeźbę przedstawiającą wygłodniałych beduinów. A malowidło z grobowca z Beni-Hassan jest wspaniałą ilustracją opisu biblijnego. Klan beduinów zgłasza się do namiestnika nomu Antylopy Oryks w środkowym Egipcie. Przybył w celach handlowych. W opisie wędrówki Abrahama do Egiptu wzmianka jest o wielbłądach. W związku z tym niektórzy kwestionują autentyczność całego opisu, ponieważ wielbłąd nie był znany w Egipcie. Nie nadawał się na tereny niskie i podmokłe. Mogli go jednak znać i widywać Egipcjanie z placówek nadgranicznych. Sam Montet w czasie wykopalisk w Tanis znalazł posążek wielbłąda.

Długotrwałe skutki dla narodu izraelskiego miało przyjście do Egiptu Józefa. Konsekwencją tego było osiedlenie się synów Jakuba w ziemi Gossen. Biblia nie podaje, za jakiego faraona się to wydarzyło. Przyjście Józefa do Egiptu — zdaniem Monteta — miało miejsce za panowania Hyksosów. Byli to Semici, którzy z Anatolii przeniknęli aż do Egiptu.

Awans Józefa, również Semity, jest czymś naturalnym i zrozumiałym. Stele i papirusy z czasów dynastii hyksoskiej świadczą o pobycie różnych Azjatów w Egipcie. Wreszcie cały szereg szczegółów z historii Józefa wskazuje na jej autentyczność: sto dwadzieścia lat życia Józefa — wiek uchodzący za ideał w oczach Egipcjan; egipskie imię Józefa i jego żony; charakterystyka niewiast egipskich; wiara w sny; lata głodu, często nawiedzające dorzecze Nilu. Wszystko to przemawia za autentycznością tej historii. Jest żywym wycinkiem z drugiej połowy XVII w.

Podstawowym jednak wydarzeniem biblijnym związanym z Egiptem jest wyjście Żydów z niewoli egipskiej. Czas wyjścia stawia P. Montet na XIII w. Faraonem ucisku był Ramzes II, który przeniósł tablicę z Teb w Deltę Nilu. Przy budowie nowej stolicy zatrudnił cudzoziemców przyjętych z łaski, którzy mogli stać się niebezpieczni (Wj 1, 9). Budowa stolicy jest poświadczona przez archeologię. Wyjście z Egiptu nastąpiło za następcy Ramzesa II — Merneptaha. Argumentem koronnym jest stela tegoż faraona, zwana również stelą Izraela, ponieważ na niej po raz pierwszy w dokumencie egipskim występuje imię Izraela. W ostatnich wierszach długiego panegiryku znajdują się słowa: „Izrael jest zniszczony i nie ma więcej nasienia". Argumentację P. Monteta za XIII w. jako datą wyjścia można by jeszcze uzupełnić argumentami, jakich dostarczyły badania N. Gluecka na terenach dawnego Edomu i Moabu, oraz archeologia Palestyny.

Długoletni pobyt w Egipcie nie pozostał również bez wpływu na literaturę biblijną. P. Montet szczególną uwagę zwraca na literaturę mądrościową Izraela. Istnieje wyraźne podobieństwo między tzw. Mądrością Amonemope a fragmentem Księgi Przysłów (22, 17—24, 22). Zdaniem Monteta tekst hebrajski zależny jest od egipskiego. Jednak moralista hebrajski nie naśladował niewolniczo tekstu egipskiego. Pominął bogów z doliny Nilu, oczyścił tekst z politeizmu.

Po tych szczegółowych konfrontacjach relacji biblijnych z tekstami egipskimi i wykopaliskami archeologicznymi P. Montet konkluduje: „Epizod Abrahama jest naturalną cząstką świata egipskiego w dobie dwunastej dynastii. Do historii o Józefie i jego braciach idealnej sceny dostarcza dwór w Awaris za rządów królów hyksoskich. W około czterysta lat później Ramzes II zakładał na ruinach Awaris stolicę, w której on sam i jego następcy mieli spędzać większą część roku. W związku z tym musiał zmienić politykę władz egipskich względem Izraela, gdyż potrzebował rąk do pracy i troszczył się o bezpieczeństwo dworu. Lud izraelski ograniczał się do jęków, dopóki żył Ramzes, lecz skorzystał z trudności, z jakimi borykał się Merneptah w połowie swych rządów, by porzucić Egipt i pójść do kraju, który Jahwe dawał mu w posiadanie... Kiedy kronikarz biblijny nadawał definitywną formę tradycji, pamięć o przeszłości nie zatarła się jeszcze i parę drobnych anachronizmów w historii o Józefie nie pozbawia cech prawdopodobieństwa opisu, w którym egipto-

log, przyzwyczajony do opowieści i podań egipskich i do przedstawionego w nich obrazu życia w dolinie Nilu, nie znajduje nic, co mógłby zakwestionować" (s. 99 n.).

W QUMRAN NAD MORZEM MARTWYM

Książka J. T. Milika wprowadza nas w sam środek „urodzajnego półksiężyca" — do Palestyny. Okres historyczny którym się jednak zajmuje jest różny od czasów opisanych w poprzednich monografiach. Są to czasy międzytestamentalne (II w. przed Chr. do I w. po Chrystusie). Już nie Mezopotamia ani Egipt starają się narzucić swą władzę Palestynie, ale Rzym.

Poprzednie monografie jednak aż proszą się o uzupełnienie. Chodzi mianowicie o historię i archeologię samej ojczyzny Biblii. Badania naukowe dostarczyły tu już bowiem dużo materiału. Wkrótce jednak postulat ten zostanie zrealizowany. Już w druku są następne tomiki tej samej serii poświęcone wyłącznie Palestynie [3]. Chciałoby się zaproponować tłumaczom i Wydawnictwu spolszczenie bardzo wartościowej książki z tejże serii, a mianowicie E. Jacob, *Ras Shamra et l'Ancien Testament* (1960).

Monografia J. T. Milika, chociaż nie ukazała się w tej serii, co poprzednie książki, ma jednak z nimi wiele wspólnego: gruntowność, bogactwo materiału źródłowego, częsta konfrontacja z Biblią. W pierwszych rozdziałach kreśli z wielkim znawstwem historię odkryć, a następnie opisuje bardzo szczegółowo znalezione dokumenty. Najciekawszą i najoryginalniejszą częścią pracy są te rozdziały, w których autor próbuje zrekonstruować dzieje wspólnoty qumrańskiej. Rekonstrukcji tej dokonał J. T. Milik na bardzo bogatej bazie źródłowej: teksty autorów starożytnych, materiał archeologiczny, teksty wspólnoty. Naprzód uzasadnia przekonywująco, że Qumran zamieszkiwali esseńczycy, ci, o których wspomina Pliniusz, a nie jakaś inna wspólnota. Upieranie się przy tzw. sadokitach, jak to czynią niektórzy egzegeci polscy, w świetle badań J. T. Milika, jest nie do utrzymania. Historia ruchu esseńskiego rozpada się na cztery okresy. Okres pierwszy — czysty essenizm przypadą na czasy Jonatana (160—142). Początek temu ruchowi dali tzw. chasidim, mający w swym gronie kapłanów i świeckich. Prześladowani przez Jonatana wyemigrowali do Qumran. Okres drugi — essenizm o zabarwieniu faryzejskim. Faryzeusze prześladowani przez Jana Hirkana (134—104) chronią się w Qumran. Następuje rozbudowa monasteru. Z tego okresu pochodzi *Dokument Damasceński*. Okres trzeci — rozkwit essenizmu za Heroda, który okazywał wspólnocie trwałą przychylność. Na dworze Heroda przebywał stale esseńczyk Menahem. Okres czwarty — essenizm o tendencjach zelockich. Jest to okres wojny z Rzymem. Wspólnota

[3] Informację tę zawdzięczam p. E. Zwolskiemu, który spolszczył te książki.

qumrańska włączyła się w tę wojnę czynnie. Z tego okresu pochodzi *Reguła Wojny*. Latem 68 r. po Chr. X i XV legion rzymski działał w dolinie Jordanu, niszcząc punkty oporu. W Qumran znaleziono ślady gwałtownego pożaru i kilka grotów o trójskrzydłowej formie, typowej dla armii rzymskiej. Qumran padło w walce, dzieląc los dawnych stolic obydwu królestw — Samarii i Jerozolimy.

J. T. Milik nie pomija ciągle żywej sprawy stosunku pierwotnego chrześcijaństwa do wspólnoty qumrańskiej. Wskazuje naprzód na pewne analogie literackie, instytucjonalne i doktrynalne. W pismach Jana i Pawła spotykamy pewne reminiscencje literackie i doktrynalne pochodzące ze wspólnoty qumrańskiej. Organizacja Kościoła pierwotnego mogła również przejąć stamtąd pewne elementy. Ostateczna jednak konkluzja z tych porównań jest następująca: „Chociaż więc essenizm niósł w sobie niejeden element, w taki czy inny sposób mający użyźnić glebę, na której wzejdzie chrześcijaństwo, jest jednak rzeczą niewątpliwą, że nowa religia reprezentuje coś zupełnie nowego, co może znaleźć odpowiednie wytłumaczenie tylko w osobie samego Jezusa" (s. 151).

Przy ocenie książki J. T. Milika trzeba zawsze pamiętać, że powstała ona w dziesięciolecie odkryć. Nie jedno więc trzeba by już uzupełnić [4]. Rekonstrukcja historii essenizmu posiada wiele elementów hipotetycznych, z czego zresztą zdaje sobie sprawę sam autor. Mimo to do dziś jeszcze książka J. T. Milika należy do najlepszych opracowań problematyki qumrańskiej.

Czas już na podsumowanie ocen i wrażeń z lektury. Książki te są wspaniałą inicjacją w historię starożytnego Wschodu, tak mało znaną nam, wychowanym w kręgu kultury grecko-rzymskiej. Na tym tle historia biblijna nabiera dopiero rumieńców. Wyjaśnia się wiele spraw trudnych, wzmacnia się zaufanie w historyczną wartość przekazów biblijnych. Lektura tych książek prowokuje do refleksji historiozoficznych. Czynią to zresztą często sami autorzy. „W przeciwieństwie jednak do miasta Dawidowego — pisze A. Parrot — które zdołało przetrwać pomimo wszystkich klęsk, pomimo wielokrotnych zniszczeń, zdawałoby się definitywnych, Babilon zniknął bez ratunku. Podzielił los wszystkich wielkich stolic mezopotamskich, które poprzez wieki, jeśli nie przez tysiąclecia, jaśniały wspaniałym blaskiem, a dziś rażą pustkowiem. Na wzgórzu Syjon 'miasto wielkiego króla' tętni wciąż życiem pod potrójną osłoną gwiazdy, krzyża i półksiężyca, emblematów jedynego Boga. Na równinie Szinear Marduk, bóg miasta i państwa utracił swych czcicieli" (s. 7 n.). Jeszcze jedno odkrycie. Ta starożytna historia rzuca tyle światła na „dziś" Palestyny, na tę tak bardzo skomplikowaną sytuację na Bliskim Wschodzie.

Na koniec należy się jeszcze słowo uznania dla tłumaczy. Nie mieli

---

4 Doszły choćby nowe teksty. Por. Ks. J. Chmiel, *Nowe rękopisy z Qumran*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 22 (1969), s. 302 n.

pracy łatwej. Książki są pełne terminów fachowych z dziedziny archeologii. Z zadania swego wywiązali się znakomicie. Przy lekturze zapomina się wprost, że to tłumaczenie. Liczne noty redakcyjne wyjaśniają trudne słowa.

Chciałoby się książki te polecić w sposób szczególny czytelnikom *Opowieści Biblijnych* Z. Kosidowskiego, aby się przekonali jak nauka odczytuje dziś Biblię.

Ks. Józef Kudasiewicz

Z POLSKIEJ PRASY KATOLICKIEJ

ATENEUM KAPŁAŃSKIE

Zeszyt 3 (1969) „Ateneum Kapłańskiego" skupiony jest wokół problematyki Konstytucji *O Objawieniu Bożym.* Jak to zagadnienie ujmuje dokument soborowy, na czym polega jego nowość, pokazuje artykuł ks. Wincentego Dudka, pt. *Objawienie Boże w ujęciu Konstytucji Dei Verbum.* Ludzie naszej epoki — pisze autor — podjęli „po raz pierwszy w historii... świadomie" i metodycznie studia nad rzeczywistością Objawienia. Owocem pracy soborowej, a także i przedsoborowej jest pokazanie, że „Objawienie jest wolnym dziełem Boga w stosunku do człowieka, Jego ujawnieniem się ludzkości, miłosnym wezwaniem do człowieka. Jest ono zbawczym spotkaniem się Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem, spotkaniem osobowym, dialogiem Boga z człowiekiem przez dzieła Boże i słowo prorockie, osiągającym swój szczyt i pełnię w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa — Słowa Wcielonego. Jest ekonomią Bożą, czyli odwiecznym, zbawczym zamysłem Boga w stosunku do całej ludzkości, urzeczywistnianym w czasie, wprowadzającym ludzi przez Chrystusa w życie Boże... Objawienie jest wydarzeniem-procesem dopełnionym w historii..."

Jaki jest przedmiot natchnienia biblijnego, jaka jego natura i zakres, jaka funkcja przypada w udziale samemu pisarzowi, jaki jest desygnat pojęcia „prawda biblijna" — na te pytania próbuje dać odpowiedź artykuł ks. Józefa Hamerskiego *Natchnienie biblijne i prawda Ksiąg świętych.* Ojciec Hugolin Langkammer OFM podejmuje temat, który znalazł już miejsce także na łamach „Znaku" — *Stosowanie Formgeschichte i Redaktionsgeschichte w interpretacji Pism Nowego Testamentu.* Kierunek, w jakim trzeba byłoby iść na poszukiwanie współczesnych rozwiązań, aby uchwycić aktualność Starego Testamentu, pokazuje ks. Lech Stachowiak. A ks. Michał Peter omawia jedność całej Biblii — jedność wziętą za zasadę hermeneutyczną.

Ks. Józef Kudasiewicz przedstawia dawne i współczesne ujęcie historyczności Ewangelii, w oparciu o XIX § Konstytucji o Objawieniu, nazwany przez R. Rigaux „sercem V-tego rozdziału *Dei Verbum*". Dawny schemat udowadniania historyczności Ewangelii składał się z trzech elementów: 1. Autentyczność literacka Ewangelii, 2. Nieskażoność tekstu oraz 3. Wiarygodność ewangelistów. Inne stanowisko — także już należące do przeszłości — zajmowała tzw. *Formgeschichtliche Methode*, z pomocą której chciano odtworzyć historię poprzedzającą spisanie Ewangelii, czyli te jakieś 50 lat Jej ustnego głoszenia. Z Ewangelii synoptycznych wyodrębniano, dzięki pewnym literackim cechom, małe jednostki literackie, a następnie badano ich środowisko życiowe, z którego wyrosły, tzw. *Sitz im Leben* w pierwotnej gminie chrześcijańskiej. Wskutek tego w Ewangeliach dopatrywano się świadectwa wiary pierwszych wyznawców Chrystusa; życie, czyny, słowa Jezusa podano w takiej formie, jaką narzucała teologia pierwotnej gminy. W dalszych konsekwencjach — twierdzi ks. Kudasiewicz — morfokrytycy doszli do skrajnego sceptycyzmu historycznego, którego wyrazem jest stanowisko R. Bultmanna.

Nowe ujęcie historyczności Ewangelii — odrzucające dwa poprzednie, rzecz jasna nie en bloc — musi uwzględnić współczesne badania krytyczno-literackie nad nimi. Trzeba, zgodnie z drugim ujęciem wyżej wspomnianym, dowartościować Tradycję, ale uniknąć błędów tegoż ujęcia: skrajnego sceptycyzmu historycznego i oderwania „wiary chrześcijańskiej od wszelkiego związku historycznego z Jezusem przedpaschalnym". Autor przedstawia dwa schematy nowej argumentacji — jeden Leona Dufoura, drugi C. M. Martiniego. Przedstawia też zagadnienie historyczności Ewangelii w świetle Konstytucji, która wyróżnia 3 okresy (1. Słowa i czyny Jezusa, 2. Przepowiadanie Apostołów, 3. Praca redakcyjna Ewangelistów). Wszystkie te 3 okresy należy dostrzec w Ewangeliach. Nowe podejście nie pozostanie bez konsekwencji: owocem jego będzie głębsze zrozumienie Ewangelii, zaspokojenie nowych potrzeb wiernych. Równocześnie jednak będzie ono stawiać nowe wymagania pod adresem wychowania seminaryjnego. Na rolę Pisma św. w życiu Kościoła współczesnego zwraca uwagę ks. Kazimierz Romaniuk, na znaczenie ekumeniczne Konstytucji — ks. Andrzej Zuberbier. Ten ostatni daje przegląd ocen, z jakimi się *Dei Verbum* spotkało ze strony protestantów oraz prawosławnych.

Z werwą i pasją przedstawia zagadnienie stosunku między Tradycją, Pismem św. a Magisterium Kościoła ks. Jan Szymusiak SJ. Są to — pisze — „trzy aspekty przekazywania Objawienia Pańskiego". Nie wolno w badaniach tracić z oczu tej ich jedności. Z dokładnością, na jaką Kościół się dotychczas nie zdobył, naukę w tym względzie przedstawiło *Dei Verbum*.

Objawienie jest rzeczywistością, w którą człowiek zostaje włączony;

jest misterium. Pojęcie Tradycji odnosi się li tylko do Objawienia, przekazywanego pod tchnieniem Ducha św., i odnosi się, pisze autor, „ściśle do Ksiąg Pisma św.". Zmiana w rozumieniu Tradycji nastąpiła w okresie Soboru Trydenckiego, włączono do Niej także „wszelkie tradycje obrzędowe, lub dyscyplinarne, nie zaznaczając, że mają one wartość drugorzędną, będąc tylko zmienną obudową samej treści Objawienia". Jeszcze wcześniej zaczęto utożsamiać Tradycję z tradycją prawną, oznaczającą „przekazanie jakiegoś przedmiotu lub pewnej władzy, zrzeczenie się go na korzyść nowego posiadacza". Tymczasem w Tradycji jest zawarte przekazywanie wiary bez Jej wyrzekania się.

Włączywszy się w nurt Objawienia — w życie Boże — „nie wystarczy wzbogacać własne życie Słowem Bożym, trzeba to Słowo wzbogacać własnym życiem. To jest właśnie ta żywa Tradycja, o której mowa, bo na tym polega czynna wymiana dóbr, która jest istotną cechą miłości". Dlatego chociaż depozyt wiary jest w pewnym sensie zamknięty, to jednak nie należy „tego pojmować w sposób czysto materialny i jurydyczny". Czymże bowiem wtedy byłby żywy Kościół? Ewoluujemy w rozumieniu i we włączaniu się w nurt Objawienia. „Kto już objął w całości prawdę objawioną, należy do ponadczasowego porządku anielskiego. Kto natomiast nie przemyśli Objawienia na swoją własną miarę i zadowala się sukcesywnymi obrazkami, jakie mu podają władze odpowiedzialne, ten nie wzniósł się jeszcze ponad poziom nierozumnego stworzenia, które nie ma własnej historii". Prawdę się czyni, nie tylko kontempluje. Za życie wiary w Kościele jest odpowiedzialny każdy wierzący. Z tytułu powierzonego mandatu — tylko niektórzy w Kościele. Wszyscy są powołani do wiernego przeżywania Tradycji, do Jej definiowania — tylko biskupi. Oni byli zawsze „sędziami wiary". Wszyscy jednak mają w Tradycji rolę czynną. Sensus fidelium to nie tylko bierna postawa wobec otrzymanej nauki, lecz także „moc czynnego świadczenia i ewentualnie rozwoju. Każdy historyk dogmatu stwierdzi, że były okresy kiedy Kościół 'nauczający' nie był najbardziej aktywnym czynnikiem nieomylności w wierze, chociażby w burzliwym półwieczu walk ariańskich między pierwszym a drugim Soborem Powszechnym. Nieraz zdarzyło się, że najwyższy autorytet ostatecznie tylko stwierdzał stan faktyczny wiary na danym odcinku".

„Niemniej główną rolę w przekazywaniu wiary całej wspólnocie wiernych odgrywa hierarchiczny urząd pastoralny i nauczycielski. (...) Jak doszło do nowoczesnego kanonizowania Urzędu Nauczycielskiego, jako przywileju należącego prawie wyłącznie do kurii rzymskiej?" Autor podaje krótki zarys faktów historycznych, które spowodowały, że „idea służby i ujawniania transcendentnej działalności Bożej przeszła w ideę władzy powierzonej hierarsze. Interpretacja tekstów o darach charyzmatycznych przeszła w ich aplikację, jako wyrazu prerogatyw prawnych,

przysługującyh papieżowi". Kiedy prawo przyjęto za kryterium teologiczne, automatycznie utożsamiono Tradycję z Magisterium, i prawny tytuł autorytetu stał się ważniejszy od treści.

Trzeba przemyśleć, wydaje się, te prawdy i te fakty, żeby żywa obecność Boga zajaśniała w Kościele — bowiem z Nim dopiero Pismo św. i Tradycja stanowią obecność Boga w życiu ludzkim. Bogaty jest ten numer (bogactwo to dopełnia przegląd bibliograficzny o. B. Przybylskiego OP, omawiający współczesne pozycje traktujące o Objawieniu Bożym), dający wiele do myślenia i do praktycznego zastosowania, wnoszący zwłaszcza artykułem ks. Szymusiaka, świeżość spojrzenia i odwagę myśli.

S. R.

HOMO DEI

LIPIEC-WRZESIEŃ 1969 (NR III, 137)

„Homo Dei" jest czasopismem dla kapłanów, „przeglądem ascetyczno-duszpasterskim", jak głosi podtytuł, dlatego też nie wszystkie artykuły w nim pomieszczone są interesujące dla szerszych kół czytelników „Znaku". Jednak w ostatnim numerze znajdujemy kilka pozycji, mogących wzbudzić ich zainteresowanie.

Do pierwszej grupy należy zaliczyć pozycje omawiające zagadnienia formacji młodych kapłanów. Przeciętny katolik świecki ma do czynienia z księdzem jako już „produktem końcowym" długiego okresu wychowawczego i na ogół to, co dzieje się z młodym człowiekiem w okresie sześcioletniego pobytu w seminarium, jest dlań rzeczą zupełnie nieznaną. A dzieją się tam rzeczy ciekawe, zwłaszcza teraz kiedy cały system wychowawczy zostaje poddany gruntownemu przepracowaniu. Rzecz to trudna i każdy nowy krok winien być podejmowany szczególnie odpowiedzialnie — dlatego ważną i pożyteczną jest publiczna dyskusja na ten temat.

Podstawowy problem wydaje się poruszać artykuł ks. Jana Koryckiego SAC: *Autorytet i wolność w formacji kapłańskiej.* Pytanie rysuje się następująco: o ile oraz w jaki sposób autorytet i wolność przyczyniają się do ciągłego dojrzewania osobowości i powołania alumnów w seminariach duchownych? Jest sprawą jasną, że obydwa te czynniki muszą współistnieć i współtworzyć atmosferę wychowawczą, ale jak to ma konkretnie wyglądać, to trudno abstrakcyjnie zawyrokować. Autor podaje za niektórymi psychologami dwie zasady:

— zasadę autorytetu: gdziekolwiek dobro wspólnoty wymaga wspólnej działalności, jedność tej akcji musi być zapewniona przez wyższe organy wspólnoty,

— zasadę autonomii: tam, gdzie jakieś zadanie może być wykonane

w sposób zadowalający przez inicjatywę małych grup, wykonanie tego zadania musi być zostawione tym jednostkom lub grupom. Istotnymi warunkami współistnienia autorytetu i wolności są: miłość do wychowanków i postawa dialogu u wychowawców, atmosfera współodpowiedzialności i inicjatywy ze strony wychowanków.

Ponieważ dialog staje się, może jeszcze zbyt powoli, codzienną formą sprawowania władzy w Kościele, palącą sprawą okazuje się wychowanie do dialogu. Zagadnieniu temu poświęcony jest artykuł ks. Jana Pytela: *Dialog wychowawczy w Seminarium.* Autor słusznie przypisuje główną rolę wychowawczą ojcu duchownemu, czyli kapłanowi odpowiedzialnemu za formację duchową młodych adeptów kapłaństwa. Ojciec duchowny bowiem „buduje ład oparty na motywach wewnętrznych, zwalniając wychowawców zewnętrznych z obowiązku nadzorowania, które niestety jest mało poważne i daje złudne owoce". Naturalnie rezultaty tego wstępnego dialogu będą uzależnione od stopnia wiedzy teologicznej i psychologicznej danego ojca duchownego, a przede wszystkim od stopnia zaufania, które sobie wśród kleryków zdobędzie.

Niemniej ważna jest rola profesorów, którzy budują intelektualną kulturę przyszłych księży. Dotychczasowe metody wykładu, nastawione jednostronnie na erudycję i zakładające czysto odbiorczy stosunek do studiów, muszą ulec radykalnej przemianie. Rezultaty tego systemu były bowiem opłakane: ksiądz nie umiał posłużyć się posiadaną wiedzą, postawić problemu, ustalić stanu faktycznego, merytorycznie poprowadzić dyskusji. Podstawową reformą winno być obniżenie ilości wykładów oraz wprowadzenie nowoczesnych, aktywnych metod wychowania intelektualnego: praca samodzielna, kolokwia, lektura, atrakcyjne seminaria naukowe. Wszystko to przygotowuje kleryka do dialogu duszpasterskiego z ludźmi, gdyż lepiej będzie rozumieć, że jego rolą jest bardziej ukazywanie kierunku poszukiwań niż autorytatywne przekazywanie gotowych rozwiązań.

Tak rozumiane wychowanie do dialogu napotyka jeszcze na zasadnicze przeszkody, jakimi są, od strony wychowawców, całkowite i wyłączne oparcie się na autorytecie, a od strony wychowanków brak atmosfery zaufania. Konkretnymi formami dialogu wychowawczego, proponowanymi przez autora są: cotygodniowe spotkania rektora z delegatami kleryków, akceptacja oddolnych inicjatyw, indywidualne rozmowy z alumnami, wspólne rekreacje, współudział w pracach grup dyskusyjnych itp. Tylko takie metody doprowadzą do wychowawczego sukcesu, w znaczeniu uformowania ludzi odważnych, którym uczciwe umiłowanie prawdy nie pozwoli drżeć przed każdą władzą, a jednocześnie ludzi mądrych, umiejących roztropnie postępować w labiryntach codziennego życia.

Tematykę teologiczną reprezentuje w tym numerze m. in. artykuł o. Jacka Salija OP na temat *Pogrzeb chrześcijański jako uobecnienie*

tajemnic chrztu. Takie sformułowanie wydaje się w pierwszej chwili szokujące, więcej: kokieteryjnie prowokujące, trzeba jednak przyznać, że artykuł nie jest pisany dla wywołania pobożnej sensacji, lecz jest rzetelnym przedstawieniem konsekwencji płynących z postanowienia odnowy liturgii pogrzebowej, podjętego przez Sobór w Konstytucji o Liturgii (Nr 81): „obrzęd pogrzebu winien jaśniej wyrażać paschalny charakter śmierci chrześcijanina". Zanim autor przystąpi do głównego wątku swego artykułu, jakim jest zarysowanie niektórych zbieżności treściowych pogrzebu chrześcijańskiego i sakramentu chrztu — próbuje wyróżnić trzy momenty przełomowe naszego powołania chrześcijańskiego: 1° wszczepienie w misterium paschalne Chrystusa (męki, zmartwychwstania, wniebowstąpienia), jakie dokonuje w człowieku sakrament chrztu, 2° śmierć ciała, która w chrześcijaństwie miast być znakiem odejścia jest znakiem powrotu, a chrześcijanin umierając kończy (ściślej: winien kończyć) swoje umieranie grzechowi, rozpoczęte chrztem, 3° ostatnim wreszcie momentem powołania chrześcijańskiego jest dzień sądu, odpowiedzialność przed Bogiem.

Chrzest oraz liturgia związana ze śmiercią chrześcijanina zawierają dwa podstawowe wspólne momenty: wyzwolenie z niewoli grzechu i odrzucenie szatana oraz pozytywny — wejście do życia.

Zgodnie z najstarszymi przekazami chrzest pojmowano zawsze jako symboliczne zdjęcie z siebie starego człowieka. Jak przez zanurzenie w wodzie chrztu stajemy się współuczestnikami śmierci Chrystusa, razem z Nim winniśmy umrzeć dla grzechu. Tak samo pogrzeb winien być nie tylko pochowaniem zwłok, ale stać się pogrzebaniem, końcem ciała słabego, zmysłowego.

Każda śmierć chrześcijanina, dokonana w Bogu, jest sądem nad szatanem. Jest to widoczne w liturgii, która podejmuje tu chrzcielne motywy odrzekania się szatana i jego władzy.

Tak chrzest jak i pogrzeb są wprowadzeniem człowieka do nowego życia. Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie doszedł do uwielbienia. Podobnie liturgii pogrzebu obca jest koncepcja pogrzebu jako odprowadzenia zmarłego na miejsce wiecznego spoczynku. Pogrzeb jest raczej spotkaniem dwu pochodów — z jednej strony ci, którzy jeszcze są w drodze do Ojca, z drugiej strony orszak wszystkich, którzy znajdują się już w domu Ojca. Jest więc pogrzeb spełnieniem tego, co zapowiada chrzest: wprowadzeniem do ziemi obiecanej, co oznaczają już najstarsze symbole liturgii zmarłych — przedstawienia Dobrego Pasterza, znak krzyża, idea światłości, tak często przejawiająca się w tekstach liturgicznych. Tą ziemią obiecaną nie jest jakieś nieokreślone życie wieczne, lecz zmartwychwstanie.

Autor konkluduje: „Wydaje się, że... nie wystarczy samo przepracowanie rytuału, aby wypełnić zlecenie Soboru... Paschalna tajemnica śmierci chrześcijańskiej winna znaleźć więcej miejsca nie tylko w ry-

tuale, ale przede wszystkim w duszach chrześcijańskich. Dlatego tak ważne jest, aby na naszych ambonach zaprzestano głoszenia kazań żałobnych, a zaczęto głosić kazania eschatologiczne. Chyba również w katechezie nie zawsze umiemy pokazywać młodym katolikom paschalną wizję naszego chrześcijańskiego powołania. A przecież dopiero jeżeli ta problematyka otrzyma należne jej miejsce w formacji wewnętrznej naszych wiernych, będzie można mieć nadzieję, że zewnętrzne reformy w liturgii będą miały sens religijny".

jak

UCHODŹCY NA CZARNYM LĄDZIE

Co najmniej 730 tysięcy uchodźców tuła się po różnych krajach Czarnej Afryki. Liczba ich, trudna do ścisłego oszacowania, zwiększa się z roku na rok. Młode, niepodległe państwa afrykańskie, które w początkowych latach przyjmowały chętnie i gościnnie każdego pobratymca, szukającego schronienia przed prześladowaniami, dziś zaczynają zamykać swe granice. Dziesiątki tysięcy tułaczy stają się dla nich kłopotliwym, a nawet trudnym do zniesienia ciężarem. Mimo najszczerszych i najszlachetniejszych chęci trudno żywić tysiące obcych, gdy dziesiątki tysięcy własnych mieszkańców głoduje, cierpi z powodu braku opieki lekarskiej i tonie w mrokach plemiennych zabobonów z braku szkół i nauczycieli.

Co prawda problemu uchodźców afrykańskich nie podobna rozwiązywać bez współpracy afrykańskich rządów, lecz z drugiej strony te ubogie państwa nie potrafiłyby uporać się z tym zagadnieniem bez pomocy międzynarodowych organizacji charytatywnych i — przede wszystkim — Organizacji Narodów Zjednoczonych. Lecz w gruncie rzeczy sprawy rozwiązać się nie da ani szybko, ani przy zaangażowaniu takich jak obecne nakładów finansowych. Ani wreszcie przy użyciu obecnie stosowanych rozwiązań organizacyjnych. Kłopotliwy, a nawet tragiczny problem uchodźców był tematem narad kolejnej konferencji Organizacji Jedności Afrykańskiej, jaka odbywała się w tym roku we wrześniu. Temu również problemowi poświęcono seminarium na wiosnę roku 1966 zorganizowane w Upsali przez Skandynawski Instytut Studiów Afrykańskich. W czasie seminarium wystąpili przedstawiciele zarówno organizacji charytatywnych jak i odpowiednich agend ONZ w tym także i Afrykańczycy, którzy od szeregu lat pracowali nad polepszeniem losu uchodźców Czarnego Kontynentu. *

Jak zauważył jeden z uczestników seminarium, problem uchodźców, który w pierwszej połowie naszego stulecia przeżywała w zasadzie

* *Refugee Problems in Africa* pod redakcją Svena Harmella, Uppsala 1967.

tylko Europa, obecnie pojawił się i w Afryce w szczególnie tragicznej i skomplikowanej postaci. Lecz niestety Afryka nie może oczekiwać od Europejczyków recepty na definitywne rozwiązanie tej sprawy. Trzeba ze wstydem przyznać, iż w samej Europie kwestii uchodźców w ciągu dziesiątków lat nie zdołano załatwić w sposób dostatecznie sprawiedliwy i humanitarny. Wielu tułaczy umarło, nim doczekało się pomocy. Czegóż przeto oczekiwać od Afryki, której twory państwowe niekiedy liczą sobie zaledwie po kilka lat niepodległego bytu?

Ogólnie rzecz biorąc dwa są źródła napływu czarnych uciekinierów i dwie przyczyny, dla których ruszają oni na tułaczkę. W pierwszym rzędzie uciekają mieszkańcy terytoriów, na których w dalszym ciągu trwają rządy albo białej supremacji, jak w Republice Południowej Afryki czy w Rodezji Południowej, albo też istnieje tradycyjny ucisk kolonialny, charakterystyczny dla portugalskiej Angoli, Mozambiku czy pozostającej pod władzą RPA tak zwanej Afryki Południowozachodniej. Lecz prócz tego niestety ogromne rzesze uciekinierów napływają również z niepodległych państw afrykańskich. Dzieje się to w wyniku międzyplemiennych walk i prześladowań, odwiecznych antagonizmów, które wybuchły gwałtownie po tłumieniu ich w sposób sztuczny przez administrację kolonialną. Rywalizacja o władzę, o bogactwa kraju, o posady pcha niejednokrotnie mieszkańców niepodległych państw afrykańskich do bratobójczej wojny i prześladowań.

Uchodźcy murzyńscy w swej masie dzielą się w zasadzie na dwie odrębne i wymagające innego traktowania kategorie. Liczebnie przeważają uciekinierzy z okręgów wiejskich, pospolita, niewykształcona masa chłopstwa afrykańskiego, która wraz z dobytkiem i stadami bydła przenika przez niestrzeżone i stanowiące tylko abstrakcyjne pojęcie geograficzne granice. Ludzie ci najczęściej językiem, obyczajem i wyglądem zewnętrznym zupełnie nie różnią się od mieszkańców nadgranicznych obszarów, na których szukają schronienia. Ma to swoje dodatnie oraz ujemne skutki, jak się przekonamy niebawem. Liczby tych uciekinierów chłopskich idą w dziesiątki tysięcy.

Mniej liczną, lecz bez porównania bardziej kłopotliwą dla swych opiekunów kategorię, tworzą wychodźcy ze środowisk miejskich, posiadający wykształcenie pełne, lub przynajmniej jego zaczątki, a w każdym razie na ogół wybujałe aspiracje zarówno w zakresie edukacji jak też i kariery na obczyźnie. Są to inteligenci afrykańscy, działacze, studenci lub młodzi ludzie, którzy uważają, iż w ojczystym kraju drogę do nauki i kariery mają zamkniętą. W przeważającej części ta kategoria uchodźców pochodzi z Afryki Południowej i Rodezji, ale również i z kolonii portugalskich. Głównym powodem udawania się na tułaczkę jest rzecz prosta system segregacji rasowej, zamykający istotnie ambitnym grupom Afrykańczyków możliwości normalnej i godziwej egzystencji.

Oto garść szczegółowych danych na temat ilości uchodźców w nie-

których niepodległych państwach Czarnej Afryki. W niewielkim Burundi pod koniec roku 1966 żyło nie mniej jak 79 tys. uchodźców. W większości byli to pobratymcy z sąsiedniej Rwandy, przedstawiciele pasterskiego plemienia Watutsi, które jako arystokratyczna mniejszość władało od wielu pokoleń rolniczą ludnością Hutu i po ustąpieniu Belgów stało się przedmiotem krwawych prześladowań. Ale ponadto w Burundi szukało schronienia 25 tys. tubylców z sąsiedniego Konga-Kinszasa, gdzie raz po raz wybuchały międzyplemienne konflikty. W Republice Środkowo-afrykańskiej od roku 1964 szuka schronienia przeszło 40 tys. uchodźców z Konga i z Sudanu. Ten ostatni kraj nęka od dawna konflikt domowy między na poły arabską, muzułmańską północą a murzyńskim, zacofanym południem. W samym Kongu-Kinszasa, z którego jedni uciekają, inni szukają schronienia, w nie mniejszej liczbie jak 350 tysięcy! Są to wychodźcy z Sudanu, Rwandy i pacyfikowanej przez Portugalczyków Angoli. Władze kongijskie prowadziły na przestrzeni ostatnich lat dość chwiejną i niekonsekwentną politykę wobec uchodźców. Od roku 1961 zezwalały na ich osiedlanie się, lecz w trzy lata później wydały dekret nakazujący przybyszom z Rwandy opuszczenia kraju. Uchodźcy w liczbie kilku tysięcy szukali ponownie schronienia w Burundi i Tanzanii. W tym ostatnim kraju żyje około 34 tys. uciekinierów z Rwandy, Konga, a przede wszystkim z portugalskiej kolonii Mozambik. Tanzania należy do państw afrykańskich, które względem uchodźców zajmują w miarę swoich możliwości jak najbardziej humanitarne stanowisko. W niedużej i cierpiącej na brak gruntów wolnych pod uprawę oraz nowe osadnictwo Ugandzie schroniło się 156 tys. mieszkańców Rwandy i Sudanu. W Zambii liczba uchodźców nie osiągnęła wprawdzie 10 tys., lecz ten kraj ofiarowuje uciekinierom — głównie z Republiki Południowej Afryki — możliwości uzyskania wykształcenia oraz kwalifikacji zawodowych podobnie jak Tanzania.

Spośród reszty państw afrykańskich nie ma takiego, które nie posiadałoby w swoich granicach mniejsze lub większe ilości przybyszów szukających azylu. Szczególnie trudna jest sytuacja otoczonych zewsząd przez Republikę Południowej Afryki takich krajów jak Lesothe czy Swaziland, a także graniczącego z nią państwa Botswana. Tu z przyczyn technicznych i ekonomicznych po prostu nie sposób przyjąć obcych. Co najwyżej można im udzielać czasowego schronienia.

Część państw afrykańskich z powodów prestiżowo-politycznych wzdraga się przed jawnym przyznaniem się do tego, iż nęka je trudny do rozwiązania problem uchodźców. Inne jednak otwarcie wzywają pomocy ONZ w postaci wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych do Spraw Uchodźców (UNHCR). Pomoc ta polega zarówno na przyznawaniu środków finansowych jak i na dostarczaniu ludzi i sprzętu, na organizowaniu wielkiej akcji osiedlania, żywienia, kształcenia i stabilizowania mas uchodźczych.

Z wypowiedzi uczestników seminarium w Upsali zdaje się wynikać, iż jak dotąd znaleziono właściwą drogę do rozwiązania problemu uchodźców wyłącznie kategorii chłopskiej, rolniczej. Nie znaczy to zresztą, iż dziesiątki tysięcy chłopów afrykańskich, uciekających wraz z dobytkiem przed wojnami plemiennymi lub represjami kolonizatorów nie przysparzają kłopotów rządom i organizacjom międzynarodowym. Jeden z prelegentów przytacza przykład przedostania się na terytorium Republiki Środkowoafrykańskiej tysięcy uchodźców z Sudanu, którzy przypędzili ze sobą ogromne stada bydła pokąsane przez muchę tse-tse. Władze musiały nakazać natychmiastowe wybicie zwierząt zarażonych, gdyż w przeciwnym wypadku uległaby zagładzie miejscowa hodowla w tym regionie. W konsekwencji jednak tysiące przybyszów, pozbawionych podstaw swojej egzystencji, stanęły w obliczu śmierci głodowej! W innym wypadku, w Zambii, na terytoria przygraniczne przybyło kilka tysięcy Murzynów z sąsiedniego Mozambiku, uciekając przed pacyfikacyjnym terrorem portugalskim. Ludzie ci ukrywali się po lasach wzdragając się przed przesiedleniem w głąb kraju do tymczasowych obozów, dzieci ich masowo umierały wskutek niedożywienia i chorób. Przybywające na miejsce transporty z żywnością oblegane były przez ludność zambijską, która tu nie różniła się ani językiem, ani wyglądem od przybyszów i z łatwością podszywała się pod wygłodniałych uciekinierów otrzymując pożywienie za darmo... Niejednokrotnie trudny dojazd na miejsce, brak wyszkolonej kadry i środków transportu sprawia, iż mija wiele tygodni, nim pomoc dociera do uciekinierów. Ci zaś czasami spotykają się z życzliwym przyjęciem pobratymców po tej stronie kordonu. Niekiedy jednak, zwłaszcza tam, gdzie o ziemię i żywność szczególnie trudno, już niebawem otoczeni są murem niechęci jako uciążliwi intruzi.

Zresztą rządy afrykańskie niechętnie widzą masy uciekinierów osiedlające się tuż nad granicą. Mogą być oni łatwym łupem dywersyjnej propagandy portugalskiej czy południowoafrykańskiej, obliczonej na sianie popłochu i niepokoju. Stąd istnieje tendencja do przenoszenia ich w głąb kraju na osiedlenie stałe. Inna sprawa, iż niekiedy właśnie wśród pobratymczej ludności obszarów nadgranicznych uchodźcy wiejscy asymilują się najlepiej i bywa z nimi najmniej kłopotów.

Oblicza się, iż osiedlenie i zagospodarowanie uchodźcy wiejskiego na nowym miejscu wymaga przeznaczenia na głowę najmniej 100 dolarów. Suma niebagatelna, biorąc pod uwagę wielotysięczne rzesze potrzebujących. Tworzy się nowe osiedla liczące od kilku do kilkunastu tysięcy ludzi. Szczególnie dobre wyniki osiągnięto w ramach pomocy UNHCR na terenie Republiki Środkowoafrykańskiej w tak zwanej osadzie M'Boki utworzonej dla zbiegłych Sudańczyków. Dużo zależy od szybkości, z jaką pomoc udzielona zostanie tułającym się i żyjącym w stanie niepewności uchodźcom, ale także i od rozsądku ich przywód-

ców. Ci, którzy gotowi są miesiącami czekać w obozach przejściowych na poprawę sytuacji politycznej, umożliwiającą im powrót, ponoszą na ogół najcięższe straty fizyczne i psychiczne. Nie znaczy to, by niektóre grupy nie powracały. Istotnie, zdarzają się i takie wypadki, lecz w masie stanowią raczej niewielki procent. Tak czy owak przed akcją restabilizacji wiejskich uchodźców zarysowuje się przyszłość pod warunkiem koordynacji wysiłków zarówno ze strony rządów afrykańskich jak i organizacji międzynarodowych.

Inaczej niestety przedstawia się sprawa z uchodźcami kategorii miejskiej, inteligenckiej. Przede wszystkim bowiem uciekają mieszkańcy uprzemysłowionej, cieszącej się najwyższym w Afryce standardem cywilizacji materialnej Republiki Południowej Afryki. Uchodźca z tego kraju szuka na obczyźnie nie lepszego zarobku czy mieszkania lecz możliwości sprawiedliwego życiowego startu w pracy lub nauce. Ale na północy natrafia na niepodległe wprawdzie lecz bez porównania biedniejsze i prymitywniejsze społeczności czarnych pobratymców. Osiedlić się na roli nie chce i nie może, gdyż nie zna się na gospodarce wiejskiej. Ciągnie do miast, lecz o ileż to skromniejsze miasta w porównaniu z Johannesburgiem czy Durbanem! Jakże znikome możliwości zarobku! Młode państwa afrykańskie ze swej strony nie pragną, by nieliczne posady w administracji publicznej itp. stanowiska pracy obsadzali przybywający z zewnątrz czarni inteligenci-uciekinierzy. Chętniej nawet przyjmuje się na krótkotrwałe kontrakty Europejczyków, niż bezdomnych Afrykanów, gdyż ci ostatni mogą się stać uciążliwym balastem i zaporą na drodze do kariery tuziemców. Co prawda na razie niekiedy brak rodzimych fachowców, ale ostrożność nie zaszkodzi...

Dodajmy do tego nie zawsze usprawiedliwione aspiracje i wymagania co młodszych zwłaszcza uchodźców z Afryki Południowej lub Mozambiku, a otrzymamy obraz wzajemnych uraz, zadrażnień i poczucia krzywdy. Przytaczano jaskrawe przykłady młodych ludzi, którzy znaleźli schronienie w Zambii i tam przez szereg miesięcy nie przyjmowali proponowanych im możliwości kształcenia się w oczekiwaniu na jakieś korzystniejsze ich zdaniem stypendia. Ludzie ci utyskiwali na otrzymywane za darmo pożywienie, w istocie znacznie lepsze niż to, które dostają Zambijczycy, domagali się, by im prano bieliznę i sprzątano ich kwatery. Urządzali demonstracyjne marsze. Działo się tak nie tylko zresztą w Zambii, która w szczególny sposób stara się zapewnić uchodźcom możliwość uzyskania startu życiowego. W Tanzanii, która początkowo udzielała chętnie azylu uciekinierom z Mozambiku i Afryki Południowej, ostatnio wymaga się, by każdego takiego imigranta opiniowała jedna z dwu uznawanych przez Tanzanijczyków emigracyjnych partii walczących o wyzwolenie tych obszarów. Uciekinierzy niekiedy z rozmaitych powodów nie związani z oboma ugrupowaniami, stają w obliczu wstąpienia w ich szeregi. Nie zawsze są jednak potem skłonni

wykonywać zlecane im funkcje. Czasami z przyczyn ideologicznych różnią się od swych przywódców emigracyjnych. Wówczas jednak dana organizacja cofa swe poparcie i rząd kraju, który udzielił czasowego azylu, grozi wysiedleniem...

Trzeba sobie zdać sprawę, że rządy i opinia publiczna niepodległej Afryki przeżywają okres rozczarowania oraz pesymizmu. Przed dziesięciu laty, gdy uzyskiwały niepodległość pierwsze kolonie, wydawało się, iż wolność dla całego kontynentu stoi u progu. Dziś bezkarność zbrojnych poczynań portugalskich kolonizatorów, jawne kpiny z opinii międzynarodowych rasistów z Afryki Południowej, dwuznaczne stanowisko wobec rebelii białej mniejszości w Rodezji, świadczą w mniemaniu wielu polityków afrykańskich, iż nie ma co liczyć na jakieś szybkie rozwiązanie sprawy kolonializmu i rasizmu na południowych krańcach kontynentu. Coraz częściej podnoszą się głosy wśród Afrykańczyków — inna sprawa czy słuszne — że jeżeli ktoś jest niezadowolony z sytuacji w Rodezji czy w krainie apartheidu, to najlepiej zrobi, gdy będzie na miejscu walczył o wolność swojej ojczyzny a nie szukał schronienia i posad za granicą. Wydaje się, że raczej należy wpierw skonsolidować kraje wolnej Afryki, nim się pomyśli o otwartej walce z białymi na południu. Ale, jak mówi pochodzący z Ghany Peter Omari, państwa afrykańskie mogą i powinny proporcjonalnie do swoich możliwości przyjąć do siebie i zatrudnić uchodźców na statusie emigrantów, a nie czasowych uciekinierów, wysiadujących bez końca na walizkach i będących ciężarem dla społeczeństw udzielających azylu. Bo w gruncie rzeczy uchodźców można zatrudnić pożytecznie.

Inna sprawa w jakich dziedzinach. Jeden z dyskutantów stwierdził, iż szkoły i stypendia dla uchodźców są w obecnej swej postaci wadliwie ustawione, nieproduktywne, nieodpowiednio finansowane i organizowane doraźnie. Cóż z wykształconego uchodźcy, który nie znajdzie zapotrzebowania w Afryce na swoje kwalifikacje? Tymczasem na nieszczęście poszukujący za granicą możliwości nauki młodzi uciekinierzy zupełnie lekkomyślnie ignorują tę prawdę. Chcą studiować kierunki „modne": prawo, nauki polityczne, ekonomię. Gardzą kierunkami technicznymi, których przedstawiciele są tak ogromnie potrzebni w Afryce współczesnej. Marzą o wyjazdach na drogie stypendia do Europy czy Ameryki, a niezbyt odpowiada im perspektywa studiów stypendialnych w środowisku afrykańskim, które jest im bliskie. Następnie za mało istnieje stypendiów na szczeblu szkół średnich, a nawet podstawowych dla dorosłych uciekinierów, a za dużo dla kandydatów na studia wyższe. Tych ostatnich jest mniej, niż się przypuszcza. Przytaczano dalej przykłady trudnych warunków, w jakich działają specjalne instytuty szkoleniowe dla uchodźców w Zambii i w Tanzanii.

Na koniec dotknięto spraw ogólnych. Zwrócono przeto uwagę, iż nie podobna odwracać się od problemu uchodźców afrykańskich, bo prę-

dzej czy później świat będzie musiał się nimi i tak zająć. Im więcej uchodźców z krajów uzależnionych znajdzie kwalifikacje i posady, tym większa nadzieja, iż kiedyś, po uzyskaniu niepodległości, kraje te będą posiadały niezbędną kadrę administracyjną. Z drugiej jednak strony zwracano uwagę na niepokojący spadek zainteresowania pomocą potrzebującym nie tylko ze strony niepodległych krajów afrykańskich ale i bogatych społeczeństw Europy i Ameryki. Pojawiają się głosy: czy to się nam w gruncie rzeczy opłaca? A tymczasem — jak kończy swe wywody G. I. Smith, przedstawiciel jednej z agend ONZ — niosąc pomoc potrzebującym jej społeczeństwom Afryki w pierwszym rzędzie trzeba mieć na uwadze wypełnianie humanitarnej misji, a nie kupowanie sobie sympatii i lojalności wobec „naszej" sprawy. Sympatia i przyjaźń ze strony tych społeczeństw — to bonifikata, na którą trzeba cierpliwie zapracować.

Antoni Tokarczyk

Listy do Redakcji

GŁOSY O TOMASZU MERTONIE

...Myślę, że należałoby poszukać wyczerpującej odpowiedzi na pytania: dlaczego postać Tomasza Mertona tak bardzo fascynuje? oraz w czym tkwi główny urok i siła przyciągająca jego pisarstwa? Jest przecież faktem, że człowiek raz je poznawszy ciąży ku niemu.

Nie wydaje się, aby tajemnica ta kryła się w tym, że pisał bardzo jasno i prosto, przekonywująco i z ogromnym wyczuciem istnienia wielu zakamarków w duszach ludzkich o tak trudnych sprawach jak życie wewnętrzne, mistyka, kontemplacja. Swym pisarstwem nie tylko odpowiadał na niepokój moralny współczesnych ludzi, ale przede wszystkim ten niepokój w pełni zaspokajał.

Stawiał problemy i pytania sięgające w samo jądro zagadnienia, umiał też na nie odpowiedzieć. Zdawał sobie sprawę z trudności, które wynikają ze stawiania pytań. We wstępie do książki *Nikt nie jest samotną wyspą* napisał: „Istnieje o wiele gorszy niepokój, o wiele gorsza niepewność, wyrażająca się w obawie postawienia właściwych pytań — gdyż może okazać się, że nie ma na nie odpowiedzi".

Merton dobrze wiedział, czego można żądać i oczekiwać od każdego człowieka. Orientował się w postawach ludzkich aż nadto dobrze. Był siewcą takiego niepokoju, który zmuszał do zajęcia szczerej i prawdziwej postawy. Usiłował przekonać ludzi nie tylko przez pisarstwo, ale przez

przykład własnego życia o fakcie niepojętym w pełni przez rozum, o „realności miłości Boga do nas". Czytając jego pisma czuło się świeży i jakże ożywczy powiew autentyzmu religijnego. Tak pisać mógł tylko człowiek, który sam przeżył pustkę, niepokój i bezsens.

W okresie przed wstąpieniem do klasztoru poszukiwał uczciwie prawdy pełnej, takiej, za którą można by pójść, szukał odpowiedzi na pytania: jaki sens ma ludzka egzystencja? i co czyni człowieka naprawdę szczęśliwym? Właściwie cechy te nie są niczym nadzwyczajnym. Ważny jest inny moment — po odkryciu tej jedynej prawdy poszedł za nią konsekwentnie, rzucił wszystko, wolał mieć jedną perłę drogocenną, niż szereg świecidełek. W ten sposób stał się nade wszystko świadkiem, którego zadanie polegało na dawaniu przykładu.

Był nie tylko świadkiem ale i symbolem — o ile tak można powiedzieć — XX-wiecznej drogi człowieka do Boga. I symbolem tym pozostał na zawsze przez swoją niepokojącą i dziwną może śmierć.

Być może, że na tle całego jego życia, na tle zmagania się wiary z niewiarą, na tle wędrówki — tak żarliwej i bolesnej nieraz ku Prawdzie — na tle jego życiowej drogi z małej mieściny Prades, położonej na granicy Francji i Hiszpanii, aż do klasztoru trapistów w Gethsemani w stanie Kentucky, taka śmierć była logicznym zakończeniem życia i ma właściwy sens.

Całym swoim życiem uczył nas brat Ludwik, że miłość Boża do nas jest realnym źródłem naszej nadziei.

W wieku egoizmu i znieczulicy społecznej głosi za poetą J. Donne'm, że: „Nikt nie jest samotną wyspą, każdy jest częścią kontynentu, jednego głównego lądu", a od siebie doda: „Każdy człowiek jest częścią mnie samego, bo ja jestem częścią i członkiem ludzkości. Każdy chrześcijanin jest częścią mojego ciała, ponieważ jesteśmy członkami Chrystusa".

Wydajc się jednak, że mimo wszystko właściwa siła, urok a także moc oddziaływania Mertona pozostaną dla nas tajemnicą.

Adam Markowski

Tomasza Mertona poznałem wprzód na łamach *Tygodnika Powszechnego*, przed kilkunastu laty. Od tamtej pory pokochałem tę postać: człowieka, mnicha, pisarza.

Przekaz Boga transmitowali w Starym Przymierzu prorocy, byli „ustami Boga", w czasach Słowa Wcielonego ich zadanie, zwłaszcza w zachęcaniu do nieustannej metanoi, pozostało żywe: pokutę czyńcie.... Obraz „męża Bożego" tu, w naszych czasach, nie zawężony do roli instrumentu w przekazie orędzia, prezentują wyraźnie święci. Święci potwierdzają na sobie treść przekazu — stają się wymiarem misji proroczej.

Prorokiem naszych czasów był do niedawna Tomasz z Gethsemani, ów mnich z samotni w stanie Kentucky. Prorok nie musi być świę-

tym; winien natomiast torować drogę do świętości, czynić ścieżki prostymi. Ma świadczyć. Będąc nosicielem obietnicy Bożej, tego orędzia, które ogłasza na przekór prądom i czasom. Ma je nieść na to, ażeby nie zmienione mogło drążyć wnętrze człowieka, który pozostaje w synowskim stosunku z Bogiem. To nie przychodzi łatwo — w każdym razie nie bez cierpień.

Osoba ludzka, jaką stanowię, jeśli ma wiarę, to w braterskim stosunku do świata widzialnego rodzi się w niej świadomie oraz urzeczywistnia posiew kontemplacji, której owocem jest modlitwa i praca. Praca jako dopełnienie modlitwy — poczętej w kontemplacji. Na taką wizję człowieka odkupionego otworzyło mi oczy Mertonowe orędzie (*Poezja i kontemplacja*). Mnie, jako konkretnej osobie, która ma się nieustannie dopełniać, uznając świadomie zależność od Boga, wciąż się urzeczywistniać na tyle, na ile pozostanę gotowy do otwarcia się na przyjęcie świata. W kontemplacji człowiek dopełnia i świat i siebie samego, również poprzez pracę, która wyciska na świecie piętno własnego ducha. Pracę się wtedy kocha, ponieważ dostrzegam jej owocny sens — w sobie i wokół siebie (sens naszego losu, naszej drogi).

...Do rodziny trzeba wciąż dorastać. W jaki sposób? Znów otwieram się na Mertonowe orędzie, które stanowi dla mnie łaskę natchnienia. Czytam więc fragmenty z jego książki *No Man is an Island*, przedrukowane w *Znaku* pt. *Powołanie, rodzina, apostolstwo* (*Znak* nr 54 z 1958 r.). Przez pryzmat tego przekazu pragnę odnaleźć siebie, dostrzec siebie, stanąć przed sobą, odzyskać siebie na nowo, świadomie. Im większą dostrzegam wagę i godność własnej wolności, tym częściej odnajduję siebie, jestem „sobą samym". Tylko wtedy akceptuję swoje miejsce w rodzinie człowieczej, wtedy podejmuję własne powołanie, własną sprawę. Lecz potrzeba mi wciąż zachęty, napiętnowany własnym ograniczeniem i kruchością, potrzebuję ciągłego przestawania ze Słowem.

Piotr Rawski
Warszawa

Przebacz mi, Ojcze Mertonie, że dopiero dziś piszę o Tobie. Miałam to zrobić zaraz po przeczytaniu numeru 180 *Znaku*.

Jak bardzo nieszczęśliwym człowiekiem byłabym, gdybym w roku 1961 nie poznała książki Mertona *Nikt nie jest samotną wyspą*. Całą tę książkę przepisałam, (gdy miałam ją pożyczoną) i odtąd codzienna dziesięciominutowa lektura myśli — z tej książki — daje mi siły, aby znosić siebie teraz, gdy wydaje się, że nic już z siebie dać nie mogę innym.

„Nie jest konieczne, abyśmy zawsze i we wszystkim cieszyli się powodzeniem" — mówi Merton. — „Jak długo jesteśmy na tej ziemi, naszym powołaniem jest właśnie, żebyśmy byli niedoskonali, niepełni, nie wystarczający sobie, niestali, pełni braków, słabi i zmierzający do gro-

bu". „Dla każdego z nas tylko jedna rzecz jest niezbędna: wypełnić nasze własne przeznaczenie — być tym, czym Bóg nam być przeznaczył" — „W ekonomii Bożej miłości posiadamy tylko tyle, ile dajemy". I o modlitwie: „Jesteśmy naprawdę wtedy, kiedy się dobrze modlimy". „Człowiek, który wcale się nie modli, to ktoś, kto próbował uciec od samego siebie". „Kiedy przestajemy się modlić zaczynamy znów spadać do nicości". (Modlić się całym sobą, nie tylko słowami). Od Mertona... uczę się (z wielkim trudem) modlić się. Bo wydaje mi się, że dziś tego właśnie nauczyć się muszę. I to modlić się nie za siebie, lecz za świat cały, „który albo śpi, albo jest pogrążony w śmierci duchowej."

Dobrze powiedział Merton w swojej *Autobiografii*, że Jego „samotność wyda wielkie plony w duszach ludzi, których nigdy nie zobaczy tu na ziemi".

Jestem mu za wszystko ogromnie wdzięczna i za Jego życie, aż do końca wierne, i za to, co pisał.

Emerytka-nauczycielka
miasto wojewódzkie

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 15.—

W POPRZEDNICH NUMERACH UKAZAŁY SIĘ:

Edgar Morin: Duch czasu 109/110 • William F. Lynch SJ: O szacunku dla rzeczywistości 109/110 • Michael Harrington: Amerykańskie sprzeczności 109/110 • Karl R. Popper: Krytycyzm i tradycja 109/110 • François Houtart: Co oznacza słowo „rewolucja"? 160 • Albert Dondeyne: Sytuacja religijna w dzisiejszym świecie 145/ /146 • Yves-Marie Congar OP: Chrystus w ekonomii zbawienia 161 • Ks. Mieczysław Maliński: Karl Rahner 153

ZNAK

MIESIĘCZNIK